

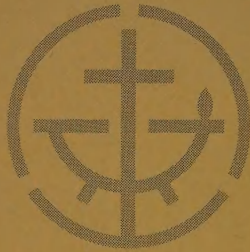
School of Theology at Claremont



1001 1407774

Biblische
Zeit- und Streitfragen
zur
Aufklärung der Gebildeten

SERIES



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

From the library of
Richard A. Wolf

Biblische Zeit- und Streitfragen

zur Aufklärung der Gebildeten.

Herausgegeben

von

D. Friedrich Kropatschek

Professor der Theologie in Breslau.

III. Serie.



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Inhalt.

1. Jesu Irrtumslosigkeit. Von D. Ludwig Lemme, Geh. Kirchenrat und Professor in Heidelberg.
 2. Ist das liberale Jesusbild modern? Von Lic. Richard G. Grützmaier, Professor in Rostock.
 - 3/4. Die Deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Von Adolf Risch, Pfarrer in Breitenbach (Rheinpfalz).
 5. Johannes der Täufer. Von Lic. Dr. D. Procksch, Professor der Theologie in Greifswald.
 6. Die neutestamentliche Weissagung vom Ende. Von Lic. Dr. G. Hoennicke, Privatdozent in Berlin.
 7. Jesu Wissen und Weisheit. Von D. Ludwig Lemme, Professor und Geheimer Kirchenrat in Heidelberg.
 8. Talmud und Neues Testament. Von Dr. phil. und theol. Eduard König, ordentlichem Professor in Bonn.
 9. Das Evangelium in der Apostelgeschichte. Von Lic. W. Sadorn, Dozent der Theologie in Bern.
 10. Die astralmythologische Weltanschauung und das Alte Testament. Von Lic. Fritz Wilke, Privatdozent in Greifswald.
 - 11/12. Das Selbstbewußtsein Jesu. Von D. Ernst Rühl, Professor der Theologie in Königsberg i/Pr.
-

Biblische Zeit- und Streitfragen. 3:1

Herausgegeben von
Prof. Dr. Kropatschek in Breslau.

Jesu Irrtumslosigkeit.

Von

D. Ludwig Lemme,
Professor und Geheimen Kirchenrat.

1.—5. Tausend.



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Durch unsere Zeit geht ein Zug des Geistes Julians des Abtrünnigen, der, von der christlichen Lehre, die er nur mangelhaft kannte, — zum Teil durch die Schuld der Kirche, — unbefriedigt dem Christentum den Rücken kehrte und statt gesunder bodenwüchsiger Religiosität eine gemachte Religion epigonenhafter Romantik pflegte, welche dem Geschick der Treibhauspflanze verfallen mußte. Das Wort, durch das Felix Dahn den Julian charakterisiert und kritisiert hat: „Götter glauben ist kindlich; Gott leugnen ist Wahnsinn; Gott suchen ist alles“, gibt ein Merkzeichen unserer Zeit. Den Gott der biblischen Offenbarung hat man verloren, Gott selbst kann man nicht missen; aber man hat ihn nicht mehr, man ist auf der Suche nach ihm; es wimmelt von „Gottsuchern“, und die Offenbarungen der „gottsuchenden Seelen“, die meistens nichts zu offenbaren haben als die Verschwommenheit „heimatloser Gefühle“, stützen von der Selbstgefälligkeit der Entdeckungsgier und der Verliebtheit in die wogenden Nebel der inneren Unruhe. Das Wunderlichste und Verworrenste findet die Anhängerschaft kindlicher Gläubigkeit; neben internationale Menschheitsverehrung und nationalen Wodankult tritt Vergötterung von Wagner und Nietzsche; ja, es treten Wirrköpfe auf, die auf Atheismus „die“ moderne Religion begründen wollen.

Es gibt Zeiten, die sich stark wissen durch den Halt einer festen Auktorität; und es gibt Zeiten, die ihre Freude haben im Abhehen von aller Auktorität: unsere Zeit hat eine breite Strömung letzterer Art. Aber wozu wird es auf religiösem Gebiet ein von jeder Auktorität entbundenes Suchen Gottes bringen? Kann es, aus Skeptizismus geboren, zu etwas anderem als zum Nihilismus der Ergebnislosigkeit führen? Paulus hat in der Rede zu Athen, deren Unerfindbarkeit die Zuverlässigkeit des lukianischen Berichts beweist, dem Gottsuchen der Heiden (Apg. 17,27), „ob sie ihn ergreifen und finden möchten, obwohl er nicht fern ist von einem jeden unter uns“, in seiner Ziellosigkeit entgegengestellt die Abso-

lutheit der göttlichen Heils Offenbarung vom Himmel her. Dieser Gegensatz von Heidentum und Christentum bleibt der Gegensatz der sich nach oben emporreckenden und aufringenden Gottesleere, die zu keinem klaren Ziel gelangen kann und es darum auch zu keinem gesicherten Inhalt bringt, und der von oben her gegebenen Gottesgewißheit, die auf dem Grunde ruht, daß wir von Gott nur durch Gott wissen können.

Auch wo man auf dem Boden der absoluten Offenbarung Gottes in Jesu Christo steht, bleibt ein Unterschied zwischen dem Haben Gottes in der Gewißheit des himmlischen Vaters und dem sich Gott Nahen der persönlichen Vergewisserung. Und die Lehre Jesu ist so großzügig in der starken Zeichnung der Grundlinien, daß sie die Mannigfaltigkeit persönlicher Anschauungen nicht nur zuläßt, sondern sogar begründet. So bleibt für ein individuelles Gottsuchen, soweit es gesund und berechtigt ist, Spielraum genug. Aber geographische Studien haben nur Sinn auf Grund der Heimatskunde. Und alle wissenschaftliche Forschung hat nur Sinn auf der Basis grundlegenden Wissens. So setzt alles Gottsuchen, wenn nicht die Inhaltslosigkeit sich ziellos im eigenen Kreise drehen soll, ein Gotthaben voraus. Und das hat noch alle religionsgeschichtliche Vergleichung, wenn man sich nicht absichtlich gegen die Tatsachen verblendete, feststellen müssen, daß keine Gottesanschauung tragfähiger echte Religiosität begründet als die christliche. Und noch alle religionsphilosophische Forschung hat, wo nicht blinder Christushaß das Urteil trübte, feststellen müssen, daß der reine Begriff der Religion nur durch die Tatsächlichkeit der christlichen Religion gewonnen ist und wird. Nun, wenn wir nur durch die christliche Religion wissen, was „die“ Religion ist, was hindert denn die Anerkennung, daß das Christentum „die“ Religion oder die gottgewollte Menschheitsreligion ist, mit anderen Worten: daß Jesus der Christ der Träger der absoluten Gottes Offenbarung ist?

Es gibt Argumente gegen die Absolutheit der Offenbarung Jesu, die wir unten berühren werden. Die Argumente erzeugen nie die These, sondern werden in den Dienst der schon fertigen These gestellt. Die These aber, die Jesu Offenbarung die Absolutheit abspricht, hat ihren inhaltlichen Grund in der Leugnung ihres göttlichen Ursprungs. Der Rationalismus, dem alle Religionen nur von unten her sind, Ergebnisse des Gottsuchens Apg. 17,12, kann prin-

zipiell keinen spezifischen Unterschied des Christentums von andern Religionen anerkennen: alle Religionen einschließlich des Christentums verhalten sich wie Gattungsexemplare zu „der“ Religion, die Untersuchungsobjekt der Religionsphilosophie ist. Man mag auf dem Boden des Rationalismus von Absolutheit des Christentums reden, so viel man will: soweit man nicht den göttlichen Ursprung der neutestamentlichen Offenbarung anerkennt, bleibt man im Relativismus stecken. Wer das Christentum nur für ein natürliches Erzeugnis der Religionsgeschichte hält, mag auf dem Boden des Evolutionismus durch religionsgeschichtlichen Vergleich eine relative Überlegenheit des Christentums über andere Religionen gewinnen. Relative Überlegenheit wird nie Absolutheit. Die Anerkennung solcher relativen Überlegenheit beharrt in beobachtender Beurteilung eines fremden Objekts, gibt aber nie den Ewigkeitshalt persönlicher felsenfester Überzeugung. Unumstößliche Gewißheit als tragende Kraft des Lebens gibt nicht die Lehre einer gleich jedem anderen Menschen gottsuchenden Seele, möge sie auch durch eigene Genialität und fremdes Anlehnungsbedürfnis zum Religionsstifter aufgerückt sein, sondern nur die Offenbarung des Propheten, der sich über alle Propheten erhoben hat durch die Kunde: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat“.

Irrtumslosigkeit ist ein göttliches Prädikat. Und will man von „Gottheit Christi“ reden, so genügt es nicht, ihm Güte und Treue und Unabhängigkeit von der Welt zuzuschreiben, sondern dann gehört die Irrtumslosigkeit notwendig dazu. Und da Irren wie Fehlen allgemeines Menschenlos ist, erfordert die Irrtumslosigkeit eine psychische Ausstattung, welche über dieses allgemeine Menschenlos erhebt: wie wäre sie denkbar ohne einen Lebensinhalt, der in die Sphäre Gottes rückt und der Menschheitssphäre entzieht? Der Begriff der Offenbarung fordert die Irrtumslosigkeit nicht; sie gehört nach Gal. 3 nicht zur Mittlerschaft der alttestamentlichen Gesetzgebung. Aber die Absolutheit der Offenbarung fordert sie. Mit Jesu Irrtumslosigkeit fällt die Absolutheit des Christentums — und umgekehrt,

Während Eduard von Hartmann's Christentumshaß nicht die geringste Scheu trägt, Jesu intellektuelle und moralische Größe in den Staub zu zerren, sucht der theologische Kritizismus in der Anerkennung der geistigen Größe und sittlichen Hoheit Jesu eine gewisse Grenze kirchlicher Rücksichtnahme

innezuhalten. Wie wenig bei der Verwerfung seiner Absolutheit das für den religionsgeschichtlichen Evolutionismus durchführbar ist, haben neuere Darstellungen bewiesen, die zur Erklärung der Geisteswelt Jesu akute oder chronische Krankhaftigkeit verwandten. Ist es möglich? Bei dem — nach allen historischen Nachrichten — reinsten und gesündesten Seelenleben, das jemals die Erde gesehen? Die Krankhaftigkeit ist doch also wohl die unserer Zeit! Und irgendwie muß man ja doch zu gekünstelten Auskunftsmitteln greifen, wenn Jesu Selbstzeugnis die Absolutheit seiner Offenbarung geltend macht und ihn damit in die göttliche Sphäre erhebt, während man einerseits die Absolutheit seiner Lehre und Person nicht anerkennen will und andererseits der kirchlichen Schätzung Jesu zu Liebe doch in die böshaften und gehässigen Töne Hartmanns nicht einstimmen kann.

„Ich kann nichts von mir selbst tun; wie ich höre, richte ich“ (Joh. 5,30). „Der Sohn kann nichts tun von sich selbst, er sehe es denn den Vater tun“ (5,19). Das sind Aussagen, wie sie — abgesehen von dem Sohnesbewußtsein — eventuell auch von einem prophetischen Träger der Offenbarung nach Art der alttestamentlichen begreiflich wären. Aber schlechterdings über die Linie des alttestamentlichen Prophetismus erhebt sich doch die Fortsetzung des letzteren Wortes („denn was jener tut, tut in gleicher Weise auch der Sohn!“), die Jesu dem Sabbatgebot überlegene Gesetzesfreiheit auf die jede irdische Gebundenheit ausschließende Lebensseinheit des Sohnes mit dem Vater begründet, welche die göttliche Berechtigung seines Handelns und damit auch seiner Lehre ergibt. Man kann sich bemühen, Worte wie Joh. 5,20 („denn der Vater hat den Sohn lieb und zeigt ihm alles, was er selbst tut“) von prophetischer Eingebung zu deuten; und doch führt die umfassende Allseitigkeit der Selbstbekundung des Vaters an den Sohn schon über die Begrenztheit und damit über Beeinträchtigung der göttlichen Selbsterschließung hinaus. Jede Möglichkeit der bloßen Einreihung Jesu in den Prophetismus versagt aber an dem Wort Joh. 8,12: „Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wird nicht in Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben“. Hier ist die Gewinnung des ewigen Heils darauf begründet, daß Jesus sich gleich Gott (1. Joh. 1,5 ff.) als die Geistessonne der Welt gibt, über deren transzendenten Ursprung das parallele Wort Joh. 12,46 keinen Zweifel läßt. Es ist nichts als der sachgemäße

Ausdruck dieses Inhalts, wenn Jesus sich nicht bloß für den Zeugen der Wahrheit (18,37; vgl. 8,32), sondern für die heilsmittlerische Wahrheit selbst erklärt (14,6). In diesem schärfsten Ausdruck der Absolutheit der Gottesoffenbarung, die sich in der Selbstdarstellung im Sohne gibt, liegt die Irrtumslosigkeit derselben eingeschlossen.

Doch ich höre längst die Gegenrede der Kritik, welche dem johanneischen Selbstzeugnis Jesu die Zuverlässigkeit abspricht. Aber warum? Was spräche gegen die Echtheit des vierten Evangeliums? Rein einziges wissenschaftliches Argument! Die Argumente sind samt und sonders widerlegt. Es bleibt nur die Abneigung gegen den religiösen Gehalt des vierten Evangeliums; und daß Abneigung ein wissenschaftliches Argument sei, kann ja doch niemand behaupten. Ich habe aber schon in meiner Schrift über „Das Wesen des Christentums“ (Groß-Lichterfelde 1901) ausgesprochen, daß ich den Kritikern gegenüber, welche so gern die synoptische Überlieferung gegen die johanneische ins Feld führen, auf die Beweiskraft des Johannes-Evangeliums verzichte, daß diese aber den synoptischen Christus gerade so wenig annehmen wie den johanneischen. Nicht nur nach dem johanneischen Selbstzeugnis hat der Vater dem Sohne Macht gegeben über alles Fleisch (17,2), sondern auch nach dem synoptischen (Matth. 28,18) ist ihm alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden; und lehnt man kritischerseits wegen der Leugnung der Auferstehung Worte des Auferstandenen ab, so ist doch eins der bestbezeugten Worte aus der Berufswirksamkeit Jesu Matth. 11,25: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater“, das Wort über die Universalität und Ausschließlichkeit der Erlöserwürde und Mittlerschaft Jesu, das in Beziehung steht zu dem Selbstzeugnis, nach welchem einzig der Sohn — eben vermöge seiner Wesensgemeinschaft mit dem Vater — die zutreffende Gotteserkenntnis hat und mitteilt, daher auch die Gesamtheit der Menschheit für das Heilsbedürfnis an seine Person bindet. Man mag in rationalistischer Verflachung und Entleerung der Selbstaussage Jesu Matth. 11,27 ff. so viel Scharfsinn und Gewandtheit aufbieten, wie man will: es bleibt die Ausschließlichkeit der Heilsmittlerschaft Jesu für die Totalität der Menschheit, es bleibt die schlechthinnige Einzigkeit seiner Erlösung, es bleibt seine isolierte Erhebung über den Gesamtbereich alles Menschlichen, es bleibt seine einzigartige Lebensgemeinschaft mit dem Vater, die ihn und ihn allein zu zutreffender Auskunft über

Gott oder, was dasselbe ist, zur Wahrheitsoffenbarung befähigt. Da ist nur die Wahl: eine solche Selbstaussage ist entweder die Geistesverirrung wahnwitziger Selbstüberhebung oder die zutreffende und darum rückhaltlosen Glauben fordernde Bezeugung göttlichen Wesensgehalts; und die Kritiker, die das letztere ablehnen, müßten, wenn sie klar dächten, mit der Unablehnbarkeit der logischen Konsequenz zum ersteren gedrängt werden. Der theologische Rationalismus lebt von Halbheiten und Unklarheiten.

Das apostolische Zeugnis hat Jesu Irrtumslosigkeit nicht derartig betont wie seine Sündlosigkeit.¹⁾ Aus dem einfachen Grunde, weil die Botschaft des Evangeliums wesentlich praktische Heilsverkündigung war. Aber daß Jesus als der Christ Träger und Bringer der absoluten Gottesoffenbarung war, war schon sichergestellt durch seine Salbung mit dem heiligen Geist (Apostelgesch. 10,38). Ruhte nach Paulus die Versöhnung darauf, daß Gott in Christo war (2. Kor. 5,19, Kol. 1,19), so war das ein so klarer Ausdruck seiner Absolutheit, wie wenn Johannes ihn als den fleischgewordenen Logos auffaßte. Man tue doch nicht, als wenn die metaphysische Christologie an der johanneischen Logoslehre hänge! Die abendländische Kirche hat in den ersten Jahrhunderten um diese, die im Morgenland seit Justin die Bewegung der Christologie bestimmte, sich wenig gekümmert und doch die Gottheit Christi noch energischer betont wie die morgenländische. Der Ausdruck für den überzeitlichen Wert der Person Jesu Christi mag in den neutestamentlichen Lehrbegriffen verschieden sein: inhaltlich herrscht die Anschauung überall, daß das messianische Berufswirken Jesu nur denkbar

¹⁾ Dogmatisch und ethisch betrachtet, stehen Irrtumslosigkeit und Sündlosigkeit in unauflöslichem Zusammenhang; jene setzt diese voraus und ist ohne sie ein unvollziehbarer Gedanke. Die vatikanische Lehre von der päpstlichen Irrtumslosigkeit entbehrt also insofern jedes Halts, als kein vernünftiger Mensch daran denken kann, den Päpsten Sündlosigkeit zuzusprechen. Allerdings haftet ja die päpstliche Irrtumslosigkeit (in Sachen des Glaubens und der Sitten) nicht an der Individualität (*doctor privatus*), sondern an der Amtsperson (*doctor publicus*); aber dadurch wird die Irrtumslosigkeit nur um so unverständlicher, da nicht einzusehen ist, wie durch besonderen Beistand des heiligen Geistes eine Erhebung über die Höhenlage des fehlenden und darum irrenden Menschen hergestellt werden könnte, die keine Begründung in der psychischen Gesamtbeschaffenheit der Persönlichkeit hat. Also: der Begriff der Inspiration begründet die Irrtumslosigkeit noch nicht, sondern einzig eine Lehre von dem Personwert, wie sie die metaphysische Christologie bietet.

ist auf Grund eines bestimmten messianischen Persönlichkeitswerts, und daß dieser, um absolute Geltung beanspruchen zu können, als die zeitlichen Zusammenhänge überragend angesehen werden muß.

Die Bedeutung der Irrtumslosigkeit liegt im Zusammenhang mit dem Offenbarungs- und Erlösungsbegriff. Wie ein sündiger Mensch kein Erlöser sein würde, weil er selbst erlösungsbedürftig wäre, so wäre ein irrender Mensch kein Erlöser, weil zur Erlösung die Herstellung der Reinheit des Gottesbewußtseins gehört, die niemand vollziehen kann, dessen eigenes Gottesbewußtsein durch Irrtum getrübt ist. Diesen Zusammenhang völliger Reinheit der Gotteserkenntnis und darum ungetrübter Gottesoffenbarung mit der Erlöserwirkung der religiösen Befreiung des Gemütslebens fanden wir in Jesu Selbstzeugnis Matth. 11, 27 ff. ausgesprochen. Dogmatisch steht ebenso fest wie biblisch-theologisch: keine Erlösung ohne die absolute Offenbarung, und keine absolute Offenbarung¹⁾ ohne einen transzendenten Persönlichkeitswert, der die Irrtumslosigkeit in sich schließt! Mit der Leugnung der Irrtumslosigkeit Jesu fällt nicht bloß die Absolutheit seiner Offenbarung, sondern auch seiner Erlöserwürde dahin. Empfund Julian der Abtrünnige in der „Erlösung von dem Erlöser“ eine geistige Befreiung, die tatsächlich nichts als Rückfall in eine veraltete Religionsstufe bedeutete, so hat die moderne Theologie zum großen Teil mit dem Christentum als Erlösungsreligion gebrochen, um sie durch moralische Selbsterlösung in der Art der antiken Stoa zu ersetzen.

Durch Schleiermachers Religionsphilosophie schien das Interesse an der Irrtumslosigkeit der Offenbarung stillgelegt. Nachdem Kants Kritizismus alle religiöse Metaphysik vernichtet hatte, stellte Schleiermacher, der die Ausschließung der metaphysischen Spekulation übernahm, Welterkenntnis und Religion in ausschließenden Gegensatz: objektive Erkenntnis ist Sache der Philosophie; die Religion hat es nicht mit dem Erkennen zu tun, sondern hat ihren Sitz im Gefühl und bezieht sich auf das unmittelbare Sicheinwissen mit der absoluten Welteinheit. Obwohl Schleiermacher in der Religion eine Bestimmtheit des Gefühls sah, mußte er doch feststellen, daß es der Frömmigkeit zukomme, Wissen

¹⁾ Die Lehre von der päpstlichen Irrtumslosigkeit ist nichts als der Ausdruck der „höchsten Lebrautorität“. In dieser tritt der Papst an die Stelle Christi. Die Aufhebung der Irrtumslosigkeit Christi ist gleichbedeutend mit der Leugnung seiner absoluten Auktorität.

und Tun aufzuregen; aber er hat dieser Einsicht keine Folge gegeben für die Bestimmung des psychologischen Orts der Religion. Die Stufenfolge der Religionen (Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus) hat Schleiermacher nicht nach ihrer Gefühlsbestimmtheit, sondern nach ihrer Weltanschauung aufgestellt; trotzdem hat er die Tatsache, daß es Religion ohne Weltanschauung überhaupt nicht gibt, nicht für die psychologische Ausweitung des Religionsbegriffs¹⁾ verwertet. Wenn er so die Frömmigkeit gegenüber der Erkenntnis isolierte, kam es ihm im Christentum allein auf die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins an: Jesus war Erlöser vermöge der ursprünglichen, stetigen Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins. Die Wahrheit seiner Offenbarung kam für diese Religionsauffassung nicht wesentlich in Frage. Nur als Reflex der Sündlosigkeit Jesu postulierte Schleiermacher seine Irrtumslosigkeit. Glaubenslehre § 98: „Zu dieser Unschuldlichkeit gehört, daß Christus wirklichen Irrtum weder selbst kann erzeugt, noch auch fremden mit wirklicher Überzeugung und als wohlervorbene Wahrheit in sich aufgenommen haben“.

Noch scharfer wie bei Schleiermacher wurde der Schnitt zwischen Religion und Welterkennen gezogen bei Ritschl. Denn die Religion war ihm Erzeugnis des Selbsterhaltungstriebes und bedeutete ihm Bildung von Gottesidee zum Zweck der Selbstbehauptung gegenüber der Welt. In aller Religion kam es nach ihm also nicht auf Wahrheit, sondern auf Zweckmäßigkeit an. Diejenige Religion ist die vollkommene, „welche dem Menschen dasjenige leistet, was in allen anderen Religionen zwar erstrebt wird, aber nur undeutlich oder unvollständig vorschwebt“. Die vollkommene Religion ist für Ritschl die Religion der moralischen Aufgabe, der „Aufgabe der sittlichen Verbindung aller Menschen als Menschen“, die er nach Kant „Reich Gottes“ nannte. Jesus ist der Stifter dieser moralischen Religion. Die Befähigung

¹⁾ Der Isolierung der Religion im Gefühl entspricht der Religionsbegriff in Schleiermachers „Reden“, in denen die Einheit mit dem Universum die Anschauung bestimmt, aber nicht der seiner Glaubenslehre, welche die Einheit mit dem Absoluten durch die absolute Abhängigkeit von Gott ersetzt. Denn in der absoluten Abhängigkeit liegt der Kausalitätsbegriff; und dieser gehört der Vorstellung an. Der Religionsbegriff der Glaubenslehre hätte also streng genommen die Anerkennung gefordert, daß das religiöse Gefühl nur regsam ist in Verbindung mit religiösen Vorstellungen.

zu diesem „Beruf der Einführung des Reiches Gottes“ hat Ritschl in lückenloser Berufstreue, vollkommener geistiger Gesundheit u. s. w. nachgewiesen. Die Sündlosigkeit Jesu, für die in seiner Doktrin jedes positive Interesse fehlte, hat er nur als „negativen Ausdruck für die Stetigkeit der Gesinnung und Handlungsweise“ oder für seine positive Gerechtigkeit gewürdigt.¹⁾ Von Irrtumslosigkeit konnte keine Rede sein.

Die in dieser Anschauung vollzogene Zerreißung des Bandes zwischen Religion und Erkenntnis ist aber nicht nur undurchführbar, sondern unrichtig. Allerdings theologische und philosophische Erkenntnis ist grundsätzlich zu unterscheiden. Die mit den Mitteln des objektiven Bewußtseins oder Weltbewußtseins gewonnene Erkenntnis ist qualitativ verschieden von der aus praktischer Religiosität fließenden Erkenntnis. Aber beide gehen schließlich im Endpunkt der absoluten Welteinheit, wie Siebeck und Eucken festgestellt haben, auf denselben Gegenstand. Es gibt keine doppelte Wahrheit, sondern nur eine. Und die Überlegenheit, welche die religiöse Wahrheit für sich in Anspruch nimmt, ruht auf der Einsicht, daß die Gewinnung zutreffender Gottes- und Weltanschauung nicht bloß Sache der Gedankenbildung, sondern in ausschlaggebender Weise Sache der Charakterbildung ist. Ferner ist die Isolierung der Religiosität gegenüber dem Weltbewußtsein völlig hinfällig. Mag die Religion ihre Schwerkraft im Gefühl haben: es gibt tatsächlich kein religiöses Gefühl ohne religiöse Vorstellung. Und zwar ist diese nicht nur ein Reflex von jenem, sondern das religiöse Gefühl ist in seiner Art und Kraft durch die religiöse Vorstellung bedingt. So können wir denn religionsgeschichtlich beobachten, daß die Religionen durchgängig nach dem Vorstellungsinhalt beschrieben werden, weniger nach dem Gefühlsgehalt, dessen Beobachtung ein nicht bloß religionsphilosophisch, sondern auch reli-

¹⁾ Wenn Ritschl die Sündlosigkeit Jesu dadurch indifferenziert, daß er sie als das Negative gegenüber dem angeblich wichtigen Positiven herabsetzt, so vollzieht er eine Verschiebung des Tatbestandes. Die Sündlosigkeit ist inhaltlich nicht etwas Negatives, sondern nur die negative Form für den positiven Inhalt der religiös-sittlichen Vollkommenheit, welche die Höhenlage der Erfahrung überschreitet. Dagegen Ritschls Berufstreue und Unabhängigkeit liegt innerhalb der durchgängigen Beschaffenheit der empirischen Menschennatur und schließt sittliche Mängel und Schwächen nicht aus.

giß geschultes Auge fordert. Gibt es aber religiöse Gefühle ohne religiöse Vorstellungen überhaupt nicht, so ist auch die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Vorstellungen gar nicht zu umgehen. Und dieser entscheidet im Existenzkampf der Religionen über ihren Bestand. Sowie das Zutrauen zur Wahrheit der religiösen Vorstellungen ins Wanken gerät, ist die Religion selbst am Zusammenbrechen. Aus dem Wettstreit der Religionen die Wahrheitsfrage ausschalten zu wollen, ist also widersinnig in sich. Die Absolutheit der Religion schließt in sich den Anspruch auf absolute Wahrheit. Das Christentum ist die absolute Religion nur dann, wenn Jesus Christus das ist, wofür er sich erklärt hat, die Wahrheit.

Jesu Lebensaufgabe war keine doktrinaire, spekulative, philosophische: sie war rein religiös. Seine Lehre war keine Theorie, sondern Verkündigung des Evangeliums. Rettung der Welt war nach Joh. 3,17 der Zweck seiner Sendung. Suchen und Retten des Verlorenen hat er selbst als den Inhalt seiner Berufswirksamkeit angegeben. Seine Frohbotschaft hat den Armen das Himmelreich dargeboten. Dieses forderte, um aufgenommen werden zu können, die rückhaltlose Offenheit reiner Rezeptivität; und solche erschloß lediglich das Sündenbewußtsein bußfertiger Selbstverwerfung. Sünder rief Jesus zur Buße, nicht die Gerechten. Die satte Selbstzufriedenheit oder der Mangel an Erlösungsbedürftigkeit schloß sich vom Reiche Gottes aus. Denn das natürliche Menschenwesen steht außer Verhältnis zum Ewigen, Himmlischen, Göttlichen. Also war auch mit den Kräften des natürlichen Menschen das jenseitige Heil nicht zu erreichen. Der auf eigene Leistungen gegründete Hochmut der Selbstgerechtigkeit ging demnach des Himmelreichs verlustig. Dieses war nur zu gewinnen durch Hingebung an den, in dem das Reich Gottes vom Himmel auf die Erde herabkam, durch Glauben an den Messias, den Bringer des Reichs oder den Menschensohn. Durch Buße und Glauben vollzieht sich die Erneuerung, die auf den Boden des Reiches Gottes versetzt und die Gottesgerechtigkeit mitteilt. Die neue Gesinnung des Reiches Gottes muß sich bekunden in einem der Liebe Gottes gemäßen Wandel. Nur der Jünger Jesu, der die gründliche religiöse Erneuerung in einem neuen sittlichen Leben beweist, zeigt sich als Kind Gottes würdig des ewigen Lebens.

Die hier gezeichneten Grundzüge des Evangeliums ent-

halten lauter praktisch religiöse Elemente, welche sich auf die Gewinnung des höchsten Guts beziehen. Aber in dieser praktisch religiösen Lebensanschauung, die durch die Forderung der Wiedergeburt alle religionsgeschichtlichen Analogien überschreitet, liegt eine Weltanschauung beschlossen, die durch ihre Einfachheit und Großartigkeit sich jeder Möglichkeit einer Überbietung entzogen hat und entzieht. Nach ihr liegt der Wert des Menschenlebens in seiner Ewigkeitsbestimmung. Jeder Mensch hat ein jenseitiges Ziel; es gilt dasselbe zu erreichen durch Gewinnung des Ewigkeitsgehalts des von Christo der Erde eingesenkten Reiches Gottes. Das höchste Gut entwerthet durch seine Alleinwertigkeit die irdischen Güter und Übel, löst also die Frage des Optimismus und Pessimismus. Es bedarf keiner Theodicee: Gottes Gerechtigkeit erweist sich als absolute in der jenseitigen Vergeltung. Leiden sind so wenig ein Beweis des göttlichen Übelwollens, daß sie vielmehr für Gott das Mittel werden, die Mühseligen und Beladenen zu sich zu ziehen; auch seinen Kindern gegenüber sind sie kein Beweis des göttlichen Zornes: wie der Sohn Gottes durch das Kreuz vollendet werden mußte, so ist Gott der himmlische Vater auch in der Verhängung von Leiden über seine Kinder. Er erhört die Gebete der Seinen. Die höchste Gabe, die er gibt, ist aber doch die Gabe des heiligen Geistes. Indem es der Reichsgottesgefinnung in einziger Weise auf die eine köstliche Perle ankommt, ergibt sie sich vertrauensvoll und demütig in alle Wege Gottes. In der Lehre Jesu lebt ein unendliches Vertrauen auf die Vorsehung des himmlischen Vaters. Von Monotheismus oder Polytheismus ist gar keine Rede: der biblische Monotheismus ist die völlig selbstverständliche Voraussetzung aller Aussagen von Gott. Aber auch von der Zerflossenheit des Pantheismus, zu dessen Gottheit kein persönliches Verhältnis möglich ist, weil sie in die Welt aufgeht, kann eben so wenig die Rede sein wie von der öden Kälte des Deismus, dessen Gott keine Allmacht und keine Einwirkung auf die Welt hat. Die religiöse Sorglosigkeit, die Jesus selbst bewährt und den Seinen eingeschärft hat in Gebetsfreudigkeit und rückhaltslosem Vertrauen, ruht auf der absoluten Weltbeherrschung des Allmächtigen, der die Welt erschaffen hat und darum das Größte und Kleinste stets in seiner Hand hält, und auf der in Jesu Christo erschlossenen Vatergüte des Allliebenden, der die Jünger seines Sohnes zu seinen Kindern macht und sich aller ihrer Anliegen annimmt. In

der Lehre Jesu ist das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott so umfassend und allbeherrschend lebendig für die Gesamtbetrachtung alles Endlichen, daß für irgendwelche abergläubische Durchbrechung oder Lockerung der Einheitlichkeit der Weltanschauung kein Raum bleibt. Wenn wir bedenken, wie lange Magie, Mantik, Astrologie die Menschheit geöffit hat, ja weiten Kreisen im Lichte tiefen Weisheitsdunkels erschienen ist, so müssen wir von tiefster Ehrfurcht erfüllt werden vor dem Licht der Offenbarung, das der Menschheit, alles damalige Wissen und alle damalige Erkenntnis himmelweit überragend, in einer Zeit ausleuchtete, in der die Heidentwelt noch zu keiner einheitlichen Weltanschauung gelangt war, und soweit von den größten Denkern eine solche angebahnt wurde,¹⁾ ein die Realität der Einzeldinge leugnender Pantheismus oder ein die Realität Gottes leugnender Materialismus oder ein Geist und Gemüt unbefriedigt lassender Dualismus (von Geist und Materie) mehr die Wichtigkeit der Volksanschauung aufzeigte, als über das Gebiet der Schule hinaus neue Wege wies, und in der das Judentum sich, unter die Stufe der alttestamentlichen Offenbarung herabsinkend, in eine Zerteilung der Weltkräfte verlor, welche die göttliche Allwirksamkeit verdunkelte, die Einheit des Weltzusammenhangs auflöste und für das Einbringen heidnischen Aberglaubens Raum schaffte.

¹⁾ Die Ansätze zum Monotheismus in der antiken Philosophie sollen gewiß nicht unterschätzt werden: ihre weltgeschichtliche Bedeutung haben sie doch nur dadurch erhalten, daß sie in den Monotheismus der christlichen Kirche ausmündeten. Die größten Vertreter des philosophischen Monotheismus, Plato und Aristoteles, sind im Dualismus von Geist und Materie stecken geblieben, also überhaupt nicht reine Monotheisten gewesen. Und als Weltanschauung ist doch der transzendente Pantheismus Platos so unbefriedigend wie der teleologische Deismus Aristoteles'. Beider Doktrinen sind denn auch praktisch völlig unfruchtbar geblieben. Im Kampf des Christentums mit dem Heidentum hat das untergehende Heidentum in der antiken Philosophie die Mittel seiner Selbstbehauptung gesucht und gefunden. Die Philosophen und Rhetoren haben am längsten und zähsten dem Christentum Widerstand geleistet. Und Julian der Abtrünnige hat gerade in der hellenischen Philosophie den Anlaß und Anhalt seines Versuchs der Restauration der antiken Götter gefunden. Also von der Philosophie ist der Menschheit die Freimachung des Geisteslebens nicht gekommen. Der Grund dafür, dem Plato religiöse Fruchtbarkeit zuzutrauen, liegt lediglich darin, daß man den Neuplatonismus mit Plato in eine Verbindung bringt, die den Tatsachen nicht entspricht. Der alten Kirche aber hat der Einfluß Platos lediglich geschadet.

Daß der biblische Theismus unter allen möglichen Weltanschauungen diejenige ist, welche Geist und Gemüt in gleicher Weise am tiefstgehenden befriedigt, dieser Nachweis ist aus der Geistesgeschichte von neunzehn Jahrhunderten uns schwer zu erbringen. Nachdem das Christentum die griechisch-römische Welt erobert hatte, hat keines Denkers Weltanschauung mehr eine herrschende Stellung festzuhalten oder zu gewinnen vermocht. Der Einfluß, den Plato in der alten, Aristoteles in der mittelalterlichen Kirche ausgeübt haben, war dadurch bedingt, daß diese Philosophen im Lichte des christlichen Theismus gesehen und verstanden wurden. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß dieser stets seine Reinheit bewahrt habe. Es versteht sich ferner völlig von selbst, daß die deistische und pantheistische Weltanschauung stets neben demselben einen Geltungsbereich behauptet, der aus bestimmten psychischen Impulsen sich ergibt. Es versteht sich ebenso von selbst, daß aus bestimmten kulturgeschichtlichen Zeitlagen oder wissenschaftlichen Zeitströmungen die Geltung einer gewissen Tönung der Weltanschauung für die dem Einfluß der Religion sich entziehenden Kreise naturgemäß ist. So erfreut sich unter dem Einfluß der Naturwissenschaften und im Gefolge des seit den Tagen Feuerbachs mächtigen Materialismus gegenwärtig in den Kreisen der Aufklärung überragender Schätzung der pantheistische oder pantheisierende Immanenzstandpunkt, dem Gott hinter dem naturgesetzlichen Kausalitätszusammenhang so zurücktritt, daß ihm der unverbrüchliche Naturzusammenhang oder „das“ Naturgesetz zum Absoluten wird. Es gehört die ganze Verblendung des modernen Bildungshochmuts, der zwischen Aufklärung und Gelehrsamkeit zu unterscheiden unfähig ist, dazu sich einzubilden, daß die Immanenztheorie, die als Ergebnis praktischer und theoretischer Impulse Sache einer Zeitstimmung ist, „Ergebnis wissenschaftlicher Forschung sei,“¹⁾ und nicht zu sehen, daß die Modetheorie eine Zeittheorie ist, die bei veränderter Lage der sozialen und politischen Ver-

¹⁾ Riehl, Religiöse Studien eines Weltkinds. Stuttgart 1894 S. 134: „Unsere mächtig arbeitende Wissenschaft beschäftigt sich erfolgreich überwiegend mit den kleineren, nächstliegenden Aufgaben. Die letzten und größten Fragen, aus welchem Grund zum Beispiel die Welt und wir selbst entstanden und zu welchem Zweck und Ziel wir selbst und die Welt vorhanden seien, vermögen wir heute genau so vollständig und überzeugend wissenschaftlich zu beantworten wie von Jahrtausenden – das heißt gar nicht.“

hältnisse und der geistigen und kulturellen Interessen durch eine andere Modetheorie abgelöst wird. Im übrigen ist ja selbst in der Gegenwart von einer Herrschaft der pantheistischen Immanenzlehre, die von sehr vielen Naturforschern, welche sich den persönlichen Gott nicht rauben lassen, verschmäht wird, keine Rede. Sondern wie wir uns in der Architektur der buntesten Mischung der geschichtlich gegebenen Stilarten erfreuen, so wogt im Gebiet der Weltanschauung der Widerstreit unbegrenzter Möglichkeiten durcheinander. Und mag man eine gewisse Durchschnittstönung der Immanenzlehre als modern ansprechen, — keiner bestimmten Theorie läßt sich doch Langlebigkeit in Aussicht stellen. In den Kreisen des Sozialismus gilt als orthodoxe Parteitheorie der Materialismus, der für alle wissenschaftlich Denkenden und tiefer Gebildeten abgetan ist. In den Kreisen der Wissenschaft herrscht ein Skeptizismus, der den meisten eine bestimmte Stellungnahme verbietet. In den Kreisen der Bildung erwärmt man sich heut für Harnacks Deismus, morgen für Paulsens Pantheismus, heut für Storms pessimistische, morgen für Rosengers optimistische Lebensbetrachtung, mit derselben Begeisterungsfähigkeit für das Widersprechende, wenn man nur dabei „modern“ ist. Wie läßt sich da überhaupt von irgend einer Doktrin als einer feststehenden reden? Theorien wie die Tolstojs, Emersons, Nietzsches, Hartmanns mögen Anhänger gewinnen: daß eine von ihnen sich auf die Dauer behaupten wird, ja daß sie auch nur längere Dauer über das literarische Zeitinteresse hinaus behaupten wird, glaubt außer fanatischen und anmaßenden Adepten der bestimmten Theorie niemand; und selbst diese lärmenden Schüler vollziehen in der Regel schon Umbildungen des Meisters, die einer Antiquierung gleichkommen.

Ist in Unbetracht dieser Sachlage die Kurzsichtigkeit solcher Rationalisten kaum begreiflich, welche die neutestamentliche Weltanschauung als überholt und überwunden behandeln, weil sie von irgend einer modernen naturalistischen Theorie fasziniert sind, in der sie das Ende der Weisheit und Erkenntnis gekommen sehen, so kann jeder sachliche Vergleich der neutestamentlichen Weltanschauung mit modernen Theorien nur die ungeheure Überlegenheit jener feststellen. Daß der Pantheismus nur eine Übergangsstufe zwischen Atheismus und Theismus ist, ist oft genug nachgewiesen: eine unpersönliche Weltvernunft ist ein Widerspruch in sich. Fordert das

Weltverständnis eine absolute Vernunft, so kann diese, da unbewußte Vernunft ein hölzernes Eisen ist, nur eine persönliche sein: der Pantheismus, wenn er nicht in geistlosen Atheismus zurücksinken soll, fordert also aus sich heraus den Fortgang zum Theismus. Und noch viel unhaltbarer als der Pantheismus ist der Deismus: ein Gott, der wohl da sein soll, dem aber die selbstmächtige Allmacht über die Welt, also die Absolutheit fehlt, ist eben kein Gott. Der Gott des Deismus gibt seine Absolutheit an das Weltgesetz ab, versinkt also in dieses; oder er hat die Absolutheit und dann hat er mit der Weltleitung und Weltregierung die Vorsehung, die auf der Schöpfung ruht: und dann weicht der Deismus dem Theismus. Die deistischen wie pantheistischen Weltanschauungsformen erweisen sich demnach trotz des hohen Selbstbewußtseins, mit dem manche Vertreter sie durchführen, als für das Denken völlig unzureichend. Gott ist Gott nur als absolute Persönlichkeit. Dem Gott des Deismus gebricht die Absolutheit, dem Gott des Pantheismus die Persönlichkeit. Es ist also mit vollem Recht gesagt, daß im Grunde genommen für klares Denken sich alle Weltanschauungen auf zwei reduzieren: den materialistischen Atheismus und den biblischen Theismus. Diese Alternative stellt genügend klar, daß wir keinen Grund haben zu Bedenken, ob das Wort Jesu: „Ich bin die Wahrheit!“ irgendetwas vor seiner Tragkraft für unsere Überzeugung eingebüßt habe.

Das Hoheitsbewußtsein moderner Rationalisten in Bezug auf die angebliche Überlegenheit ihrer evolutionistischen Immanenztheorie über die biblische Weltanschauung steht doch in traurigem Abstand zu der praktischen Brauchbarkeit jener Theorie. Daß Philosophen einen pantheistischen Evolutionismus vertreten, unbekümmert darum, ob Religion und Moral an ihm zu Grunde gehen oder zum Wert von liebevoll aufbewahrten Antiquitäten herabsinken oder zu Objekten künstlicher Warmhauspflege beiseite geschoben werden, ist zu verstehen, da Philosophen der Praxis abgewandt sein oder, wenn sie Einfluß auf das öffentliche Leben suchen, sogar Wanderredner antichristlicher Agitation werden können. Aber der Theolog steht im Dienst der Kirche und hat seine Arbeit auf die Förderung kirchlicher Frömmigkeit zu beziehen. Was wird aber aus der christlichen Religiosität, wenn der persönliche Glaube nicht mehr in Wechselwirkung mit dem himmlischen Vater steht, sondern wenn der Mensch entweder — deistisch — sich nur an einen ethischen Welt-

geist wenden kann, dem jede Macht über die Naturgesetze fehlt, und der keine Einwirkung auf den Verlauf der Dinge hat, im übrigen aber der trüben Meinung hulldigt, daß sein Geschick rettungslos und hilflos den rohen Naturgewalten preisgegeben ist, soweit er sich nicht selbst durch seine Willenskraft über sie erhebt, oder — pantheistisch — sich eins wissen soll mit dem Allleben der Natur, in dem er selbst ein Moment ist, mit seinem Tun und Leiden, mit seinem Handeln und Ergehen eingeschlossen in den unabänderlichen Verlauf einer Notwendigkeit, in der sein Wohlergehen und sein Mißgeschick verläuft, bis die aus der allgemeinen Quelle alles Lebens aufgestiegene Sonderexistenz wieder in sich zusammenbricht, ziellos, ergebnislos, abgesehen von dem Beitrag aller besondern Ursachen zum Gesamtumfang der den Weltverlauf ausmachenden Wirkungen? Mag die evolutionistische Immanenztheorie deistische oder pantheistische Form annehmen, in jedem Falle ist ihr Ergebnis das Zerfließen der göttlichen Allmacht in die unpersönliche Geltung eines starren Weltgesetzes. Und darum ist gesunde oder lebendige Religiosität mit ihr ebenso unvereinbar wie selbstkräftige Moralität. Vielmehr muß sich mit ihr naturgemäß einerseits die Resignation gegenüber dem Weltlauf, andererseits die Abflachung des ethischen Urteils in Beobachtung naturnotwendigen Geschehens verbinden. Es ist die „religiöse“ Gesamtstimmung dieses Naturalismus, die Ossip Schubin einmal auf den bezeichnenden Ausdruck gebracht hat, „daß die einzige Menschenbitte, welche je von uns bis in den Himmel dringt, die ist — um Kraft der Entsagung!“¹⁾ Das wilde Überwuchern der Genußsucht auf der einen, die grauenhafte Ausdehnung der Selbstmordepidemie auf der andern Seite bietet die Illustration zum Wert dieses Naturalismus, der wohl eine Generation berauschen, aber auf die Dauer kein Volk befriedigen kann.

Wirklich befriedigen kann Geist und Gemüt sich nur in einer Weltanschauung, die dem Leben Sinn und Ziel gibt, für Tun und Leiden einen Halt verleiht, das Gewissen kräftigt und der sittlichen Welt Grundlage und Zusammenhang beläßt. Der moderne Naturalismus vermag nichts von alledem. Ein persönliches Fortleben nach dem Tode

¹⁾ Sachlich ist das nichts anderes, als was der frühere Theologe Rohrbach (Im Lande Jahves und Jesu. S. 261) so ausgesprochen hat: „Gott kommt so weit herab, wie wir aufzusteigen vermögen, nicht weiter.“

auflösend, nimmt er der Einzeleristenz Zweck und Bestimmung. Gleich dem Materialismus das Individuum in Wechselwirkung mit der geistlosen Naturnotwendigkeit auf sich selbst stellend, läßt er es schwanken zwischen selbstgewissem Trotz und Verzweiflung. Und die Verantwortung des ewigen Gerichts und der jenseitigen Vergeltung aufhebend, untergräbt er die Kraft des Gewissens, dessen Ursprung sozialgeschichtlich erklärt wird. In all diesen Beziehungen behauptet die neutestamentliche Offenbarung ihre spezifische Überlegenheit nicht nur im Wettstreit mit andern Weltreligionen, sondern auch im Wettstreit mit philosophischen Weltanschauungen, die auf der Höhe der Kultur und Bildung ihr entgegentreten. Die neutestamentliche Weltanschauung ist die sittliche schlechthin: denn sie allein hat die Moral, die man als „die“ Moral bezeichnen kann. Denn buddhistische und mohammedanische Moral ihr auch nur an die Seite zu rücken, könnte doch nur jemand wagen, der keine von ihnen kennt. Und die modernen Versuche, christliche Ethik beiseite zu schieben oder zu überbieten, leiden doch an der traurigen Unfähigkeit des Wurms, der, wenn er ruft: „ich fliege!“ sich einbildet zu fliegen, und an der hohlen Inhaltsleere einer Theaterrhetorik, deren moralische Ergüsse durch keine einzige selbstlose Liebestat der Wirklichkeit belegt werden. Was gibt denn dem Einzelnen die Kraft, sich über das Massengetriebe zu erheben und einen Persönlichkeitswert anzustreben, anders als der Ewigkeitsgesichtspunkt jenseitiger Vergeltung? Ich kann für den Nachweis der Unfruchtbarkeit, ja Wertlosigkeit religionsloser Moral auf meine Ethik verweisen. Die Zustände in China zeigen — in allen Gesellschaftsklassen vom höchststehenden Staatsbeamten bis zum elendesten Lastträger herunter —, daß eine Moral wie die Kongtseu nicht erst eines ihre Konsequenzen ziehenden Niezsche bedarf, um sich in der Wirklichkeit in roher Entfesselung der Selbstsucht zu spiegeln. Und die religionslose Moral des modernen Naturalismus ist noch weniger leistungsfähig wie die jenes chinesischen Denkers, der ein Jenseits nicht lehrte, aber doch auch wenigstens nicht bestritt. Die Rücksichtslosigkeit, welche die Nebenmenschen lediglich als Mittel zum Zweck behandelt, ist ebenso wie die Leichtfertigkeit, die das eigene Leben unbedacht als hohle Schale wegwirft, ein naturgemäßes Produkt der Leugnung des Ewigkeitswerts der individuellen Existenz. Bei der Unsterblichkeitsleugnung mag man an Humanitätssphrasen und Moraltheorien aufstutzen, so viel

man will: sie bleiben Kunstprodukte einer vom Christentum sich abwendenden Aufklärung, denen in der Wirklichkeit keine Leistungsfähigkeit sittlicher Gesinnung entspricht. Indem das Christentum den Einzelnen vor die Wahl einer zu gewinnenden und verlierenden Ewigkeit stellt, gibt es der gesamten Lebensführung den Ernst der Heiligkeit, der allein eine dieses Namens werthe Sittlichkeit begründet. Und gibt das Christentum dem Leben jedes einzelnen Kindes Gottes Ewigkeitswert, so begründet sie für den Glauben des Jüngers Jesu, dem Gottes Allmacht eben als die Weltmacht des Lebendigen, des persönlichen Absoluten eine Realität ist, die feste Überzeugung, daß er für Gottes Wissen nicht bloß ein im Zusammenhang des Weltgeschehens verschwimmendes Atom ist, sondern in Gottes Allwissenheit eingeschlossen Gegenstand göttlicher Fürsorge.

Diese Schlaglichter beleuchten die Tatsache, daß die christliche Überzeugung in dem Lebensgehalt ihrer religiösen Weltanschauung weder gegenwärtig Anlaß hat, im Kampf der Weltanschauungen sich irgendwie der Rückständigkeit zeihen zu lassen, noch in der Zukunft Anlaß haben wird, sich in die bescheidene Winkeleristenz eines sich am Licht der Vergangenheit sonnenden Inferioritätsgefühls zurückzuziehen. Es ist für den Systematiker keine Überhebung, sondern es gehört zu seinem Beruf, sagen zu können: es gibt keine Weltanschauung, die ich nicht kenne. Aber unter allen wirklichen oder möglichen Weltanschauungen ist keine einzige, die sich an theoretischer Überzeugungskraft oder praktischer Leistungsfähigkeit (= religiöser und sittlicher Brauchbarkeit) auch nur irgendwie der christlichen an die Seite stellen könnte. Keine menschliche Theorie kann den Anspruch erheben: ich bin die Wahrheit; sondern alle geben sich nur als Bemühungen um oder Annäherungen an die Wahrheit. Nichts ist bisher in der Geschichte der Weltweisheit von menschlicher Denkkraft geleistet, nichts in der Geschichte der Wissenschaft von menschlicher Forschung festgestellt, was den Anspruch der absoluten Offenbarung, der in Jesu Selbstzeugnis: „ich bin die Wahrheit!“ liegt, für ein aufrichtiges Wahrheitsstreben oder für ernste Religiosität in Frage zu stellen geeignet wäre.

Man hält jedoch entgegen: der Unterschied der Überzeugung in Sachen der Weltanschauung ist unausgeglichen und unausgleichbar; er hat bestanden, so lange das Denken des Menschen sich um das Verständnis seiner selbst und der Welt bemüht hat, und wird bestehen, so lange es eine

Menschheit wie die gegenwärtige gibt; wie nichts die Philosophie hindert, sich in immer neuen Konstruktionen um das Welträtsel zu bemühen, so hindert allerdings nichts die christliche Kirche, diesen Konstruktionen den absoluten Wahrheitsanspruch absoluter Offenbarung gegenüberzustellen; aber, sagt man, dieser Wahrheitsanspruch ist hinfällig, wenn Jesus, obgleich ein religiöses Genie, sich als ein — gleich den sich um die Denkwahrheit abmühenden Philosophen — trotz seiner religiösen Genialität irrender Mensch erwiesen hat: und das hat er in persönlichen Illusionen und in Abhängigkeit von Zeitvorstellungen — was beides als eng zusammenhängend, ja miteinander verflochten hingestellt wird. Als Beweis jener Verirrung wird regelmäßig die irrtümliche Weissagung seiner nahen Wiederkunft, als Beweis dieser Beschränktheit ebenso durchgängig die Abhängigkeit vom Dämonen-Uberglauben seiner Zeit hingestellt. Mit dem ersten Punkte verbinden sich bei neueren Kritikern Behauptungen wie die, daß Jesus eine nahe Weltkatastrophe erwartet habe¹⁾, daß er den Königseinzug in Jerusalem in der Hoffnung auf ein göttliches Eingreifen zur Herstellung seines messianischen Reichs veranstaltet habe — lauter dem Geist der Evangelien geradezu widersprechende Phantasiedichtungen, welche

¹⁾ Mit der Miene, eine feststehende Tatsache auszusprechen, behauptet Eduard von Hartmann, daß Jesus das bevorstehende Weltende angekündigt habe. In dieser dilettantischen Weise wird aber auf neutestamentlichem Boden selbst von Theologen verfahren, die historisch-kritische Methode kennen, d. h. wissen sollten, daß man Jesu keine Lehre zuschreiben kann, die sich nicht durch klare Aussagen unserer Quellen sicherstellen läßt. Kölbling (Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus. Göttingen 1906) gesteht trotz aller Geistesgemeinschaft mit Bouffet, Wrede, Weinelt u. a. wenigstens zu, daß es eine offene Frage ist, ob Jesus das Weltende als nah bevorstehend angesehen habe. Gegen die Irrtumslosigkeit Jesu lassen sich doch aber nicht Hypothesen ins Feld führen, die den Gegenstand kritischer Verhandlungen bilden, sondern nur Tatsachen, die man auf Grund zweifelloser Quellenbelege berechtigt ist als solche anzusehen. Nun behauptet allerdings Meyer (Evangel. Kirchenz. 1906. Nr. 40): „Daß Jesus mit dem Gedanken des baldigen Weltendes gerechnet hat, dürfte sich klar ergeben aus seinen Aussagen Mark. 9,1. 13,10. Matth. 10,23.“ Aber diese Behauptung beruht doch nur auf der Verwechselung des Kommens Jesu mit dem Weltende, die im Folgenden ihre Widerlegung findet. Wenn im Urchristentum die Kombination des Weltendes mit dem Parusiegedanken eingetreten ist, so folgt daraus durchaus nicht, daß Jesus sie veranlaßt hat. Denn wenn Paulus beides zusammengesehen hat, so folgt daraus nicht einmal, daß Johannes dasselbe getan hat. Johannes hat in der Apokalypse Parusie und Weltabschluß deutlich voneinander getrennt.

man der Romanschriftstellerei, die keine Beweise für ihre Willkürgebilde zu erbringen braucht, überlassen sollte. Daß aber Jesus seine nahe Parusie in Aussicht gestellt hat, ist Tatsache. Die Frage ist: hat er sich hierin geirrt? Und hätte er sich hierin geirrt, könnte dann noch von absoluter Offenbarung die Rede sein?

Die ganze moderne Kritik behauptet an diesem Punkte die rein menschliche Irrtumsfähigkeit Jesu, die vermöge des Verflochtenseins seiner Gedankenbildung in die messianischen Zeitvorstellungen ihn auf den Abweg einer überfliegenden Hoffnung verlockt habe, welche durch die geschichtlichen Tatsachen als Illusion erwiesen sei. Bouffet (Jesus. Halle 1904. S. 99) meint feststellen zu müssen, „wie unzulänglich, ja gefährlich die messianischen Gedanken dem innersten Wesen Jesu waren. Diese Erwartung, bei der Jesus in seinen Gedanken schließlich landet, daß er in der allernächsten Zeit auf den Wolken des Himmels umgeben von seinen Engeln wiederkehren werde — wie fremdartig erscheint sie uns! Die Geschichte selbst mit ihrem andersartigen Verlauf hat hier sichtlich und scheidend eingegriffen.“ In seinem Buche über das Wesen der Religion (Halle 1904) hat Bouffet solchen Anschauungen gemäß Jesu jede religiöse Auktorität abgesprochen. Schärfer und klarer ist die Sache schon formuliert von D. F. Strauß, der meinte, daß, wenn sich Jesus in der Ankündigung seiner nahen Wiederkunft geirrt habe, damit seine Unfehlbarkeit aufgehoben sei, so daß er uns ein sicherer Führer überhaupt nicht mehr sein könne. Die Logik von Strauß wird man kaum beanstanden können: in der Ankündigung seines nahen Kommens können wir nicht einen nebensächlichen Gegenstand des Wissens sehen,¹⁾ darin müssen wir

¹⁾ So hat es Meyer angesehen. Meyer (Jesus Sündlosigkeit. Bibl. Zeit- u. Streiffr. II, 8) sieht in der Irrtumsfähigkeit „ein konfessives Merkmal des Menschseins“ und behauptet, „daß Jesus, unbeschadet seiner Unfehlbarkeit in der Heilsoffenbarung, auf peripherischem Gebiet irren konnte.“ Ich halte diese Unterscheidung für unzweckmäßig und werde sie in dem folgenden Heft durch die Unterscheidung zwischen Wahrheitserkenntnis und Wissen ersetzen. Nur Mängel der Wahrheitserkenntnis würden Irrtumsfähigkeit ergeben, aber nicht Grenzen des Wissens. Und da Meyer „Irrtümer auf dem Gebiet, das zu Jesu spezifischem Beruf als Erlöser der Welt gehört“, nicht zugesteht, halte ich im Unterschied von dem Kritiker der Evangelischen Kirchenzeitung (a. a. O. Nr. 39) nur seine Terminologie für unvorsichtig. Aber darin bin ich sachlich nicht mit ihm einverstanden, daß er in der Behandlung des Feigenbaums, in der Auffassung der Jonasgeschichte, in der Heranziehung des 110. Psalms und in der

vielmehr ein Moment seines eigensten Selbstbewußtseins erkennen. Und wer die Meinung hat, daß Jesus sich hierin geirrt habe, und im Zusammenhang damit die Auktorität der absoluten Offenbarung Jesu Christi bestreitet, sollte vernünftigerweise auch die Folgerung des offenen Bruchs mit dem Christentum ziehen. Denn wo Jesu keinerlei Auktorität in religiösen Dingen mehr zuerkannt wird, kann doch von Glauben an Jesum Christum nicht mehr die Rede sein!

So sehr man Angriffe in der Art von Strauß bedauern mag, muß man doch zugestehen, daß diese durch die Behandlung, die man dem Gegenstande vielfach kirchlicherseits, mehr freilich auf dem Boden sektiererischer Anschauungen hat zu teil werden lassen, begründet, ja herausgefordert ist. Man weiß aus dem Anhang des Johannes-Evangeliums (Kap. 21) und aus dem zweiten Petrusbrief, daß das Verziehen der Parusie schon in nachapostolischer Zeit die Gemüter erregt und Zweifel an ihr begründet hat. Man weiß aus der Kirchengeschichte, daß Generation auf Generation die Parusie in einer Form erwartet hat, in der sie nicht eingetreten ist.¹⁾

Angabe über seine nahe Wiederkunft sachliche Irrtümer annimmt. Die drei ersten Punkte werden im nächsten Heft ihre Erledigung finden. Der letztgenannte Punkt aber gehört nicht zum „Peripherischen“, denn er betrifft die Wahrheit des Selbstbewußtseins Jesu.

¹⁾ Hippolyt erzählt im 4. Buch seines Danielkommentars (herausg. von Bratke. Bonn 1891. S. 15 ff): „Ein Gemeindevorsteher (in Syrien), der weder der Heiligen Schriften kundig war noch der Stimme des Herrn folgte, geriet selbst in Verirrung und verführte andere in sie. Denn wenn der Herr gesagt hat: es werden viele falsche Christi und falsche Propheten aufstehen u. s. w. (Matth. 24, 6. 8), so bedachte er das nicht und überredete viele der Brüder, mit Weibern und Kindern, Christo entgegen in die Wüste auszuziehen, die auch in den Bergen und Wüsten umherirrten in Verwirrung, so daß sie beinahe alle wie Räuber aufgehoben und vom Statthalter aus dem Wege geräumt wären, wenn nicht zufällig seine Gattin eine Christin gewesen und er auf ihre Vorstellung hin die Angelegenheit in der Stille beigelegt hätte, damit nicht um ihretwillen eine Verfolgung entstehe. Was war das bei den Leuten für eine Torheit und Unwissenheit, Christum in der Wüste zu suchen, wie auch beim Propheten Elisa die Prophetenfinder den Elia nach seiner Aufnahme drei Tage in den Bergen suchten!“ „Ähnlich machte es ein anderer in Pontos, ebenfalls Gemeindevorsteher. Er war zwar ein behutsamer und demütiger Mann, hielt sich aber nicht streng an die Schriften, sondern vertraute mehr auf die Gesichte, die er selbst sah. Nachdem er nämlich ein erstes und zweites und drittes Traumgesicht bekommen hatte, fing er bereits an den Brüdern vorauszusagen als Prophet, dies wisse er, und das werde geschehen. Wie sie ihn aber vorauszagen hörten, als wenn der Tag des Herrn vor der Tür stünde, beteten sie mit Weinen und

In der Gegenwart haben wir Berechnungen der Nähe der Parusie erlebt, deren Nichteintreffen wir ebenso erlebt haben. Der Irvingianismus hat seinen Apostolat auf die Gewißheit des unmittelbaren Bevorstehens der Parusie gegründet, und sämtliche irvingianische Apostel sind gestorben, ohne daß die irvingianische Hoffnung sich erfüllt hätte. Angesichts dieser Thatfachen muß sich doch jeder Denkende fragen: ist denn eine solche Behandlungsart, die einfachen Gemüthern keine Schwierigkeiten verursachen mag, theologisch wirklich erlaubt? Jesus hat seine Parusie als nah in Aussicht gestellt; sie ist in der Erscheinungsform, wie das populäre Bewußtsein sie sich vorstellt, nicht eingetreten; also schieben wir die Hoffnung weiter und lassen immer neue Generationen sich an einer Hoffnung nähren, die nie eintritt und darum als immer neue Illusion weitergegeben wird! Diese naive Behandlungsart ist aber nicht nur intellektuell ungenügend, sie ist auch unwahr. Denn sie versagt angesichts des bestimmten Wortes Jesu zu seinen Hörern Mark. 9,1, daß einige der ihn umgebenden Zeitgenossen das Kommen des Reichs Gottes in seiner Kraftauswirkung noch sehen werden, und des parallelen Wortes Matth. 16,28, daß sie den Menschensohn in seinem Königtum werden kommen sehen. Und das naive

Klagen zum Herrn Tag und Nacht, den hereinbrechenden Gerichtstag vor Augen. Und er trieb die Brüder in solche Furcht und Angst, daß sie ihre Felder und Acker wüßt liegen ließen und die meisten ihre Besitztümer verkauften. Er aber sagte zu ihnen: wenn es nicht geschieht, wie ich gesagt habe, so braucht ihr auch nimmermehr den Schriften zu glauben, sondern dann tue jeder, was er will! Wie sie nun das Eintreffen erwarteten, aber nichts von dem, was er gesagt hatte, eintrat, wurde er als Lügner beschämt, die Schriften aber erwiesen sich als wahr, und die Brüder erfanden sich als irregeführt, so daß nunmehr die Jungfrauen sich verheirateten und die Männer an den Landbau gingen; die aber ihre Besitztümer sinnlos verkauft hatten, wurden später als Bettler erfunden. So etwas begegnet den ungelehrten und leichtfertigen Leuten, die sich nicht genau an die Schriften halten, aber den menschlichen Überlieferungen und ihren eigenen Irrthümern und ihren eigenen Traumgeschichten und Fabel-dichtungen und Altweibergeschwäzen um so mehr trauen.“

Dieselben Erscheinungen, wie sie Hippolyt im 3. Jahrh. gerügt hat, ziehen sich durch die Kirchengeschichte hindurch bis zu den in Kanada angesiedelten Duhoborzen, die noch im 20. Jahrh. Haus und Hof in Stich ließen, um nach Osten zu ziehen dem wiederkommenden Messias entgegen, um statt des erwarteten Messias Elend und Armut zu finden.

Ist denn die Kirchengeschichte dazu da, gar nichts aus ihr zu lernen? Wozu denselben Irrwahn immer wieder erneuern, nachdem die Geschichte ihn längst als solchen enthüllt hat?

oberflächliche Weiterschieben der Weissagung Jesu von seinem Kommen Mark. 13 versagt angesichts des bestimmten Wortes Jesu Mark. 13,30: „Wahrlich, ich sage euch: diese Generation wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschehen ist“, wo doch nur die unreifste Eregese sich einbilden kann, die Schwierigkeit durch die Deutung des Wortes „Generation“ (dessen Sinn völlig feststeht) auf die Juden zu entfernen, und des bestimmten Wortes Jesu, an dem jede Ausrede versagt, Matth. 10,23: „Wahrlich, ich sage euch, ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden, bis der Menschensohn gekommen ist.“ Hiernach steht vollkommen fest: Jesus hat bestimmt ausgesprochen, daß Glieder der ihn umgebenden Generation sein Kommen noch erleben werden (Joh. 21,22). Das oberflächliche Weiterschieben von Generation zu Generation ist also nicht nur in sich unrichtig, sondern steht in Widerspruch zu Jesu eigenen Worten. Die Frage ist unausweichlich: ist Jesu Kommen eingetreten seiner Weissagung gemäß oder nicht? Ist sie nicht eingetreten, so hat die moderne Kritik in der Leugnung der Irrtumslosigkeit Jesu Recht; und die Bestreitung seiner „höchsten Lehrautorität“ (wenn wir diesen Begriff des römisch-katholischen Schemas hier aufnehmen dürfen) ist dann völlig konsequent.

Die Behandlung des Parusiegedankens ist auf orthodoxer und kritischer Seite oft gleich äußerlich gewesen, eine sinnliche Vorstellung, wie sie ägyptischem Volksglauben und russischer Bauernphantasie entsprechen mochte, als selbstverständlich hinnehmend, sich über die Höhenlage mittelalterlicher Bilder nicht erhebend. Demgegenüber ist denn doch die Frage nicht nur erlaubt, sondern notwendig: was legt denn in den Worten Jesu solch eine äußerliche Auffassung nah? Manche moderne Kommentare erklären Schritt für Schritt alles nach Maßgabe des Parusiegedankens, und zwar eines ganz äußerlichen: hat denn in der Lehre Jesu der Parusiegedanke eine so weitreichende und allbeherrschende Stellung? Das Wort Parusie kommt in den Evangelien überhaupt nur im Matthäus-Evangelium vor, und in diesem nur in dem 24. Kapitel 4 mal. Eine solche Tatsache hätte doch zur Besonnenheit und zum Maßhalten mahnen sollen! Es darf ferner bei der wissenschaftlichen Behandlung des Gegenstandes nie vergessen werden, was die Kritiker regelmäßig vergessen, daß Jesus von einem „Wiederkehren“ im allgemeinen nicht gesprochen hat: nicht von seinem Wiederkommen redet er durchweg, sondern von seinem Kommen;

der Ausdruck „Wiederkunft“ hat darum schon in sich etwas Irreführendes. Und warum hielt man sich denn für berechtigt, in Bezug auf das Kommen Jesu eine der klarsten Aussagen, zudem eine der gegen alle kritischen Einwände historisch gesichertsten zu ignorieren? Jesus sagt vor dem Synedrium Matth. 26,64 zum Oberpriester: „Von nun an werdet ihr den Menschensohn sehen sitzend zur Rechten der Kraft und kommend auf den Wolken des Himmels.“ „Von nun an“! Das Kommen Jesu oder seine Parusie tritt also nicht nur in einem bestimmten Zeitmoment, in irgend einem Jahre oder an irgend einem Tage ein, sondern vollzieht sich fortwährend von Jesu Auferstehung und Erhöhung an. Jesu Kommen in diesem Sinne ist also weder eine einzelne Aktion oder ein vereinzeltetes Ereignis, sondern es ist ebenso wie das Sitzen zur Rechten der Kraft eine dauernde Funktion des erhöhten Menschensohnes. Wie anerkanntermaßen die Menschensohnsidee aus Daniel 7,13 stammt, so ist in Matth. 26,64 deutlich das Kommen in den Wolken des Himmels aus derselben Stelle mit der Menschensohnsidee verbunden: wie der Menschensohn den göttlichen Träger des Himmelreichs bedeutet, so bezeichnet das Kommen mit den Wolken des Himmels nach Daniel 7,13. 14 offenbar den Besitz der gottverliehenen „Macht, Ehre und Herrschaft“, kraft deren „alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienen müssen“. Das Reich Gottes hatte Jesus als unsichtbar bezeichnet (Luk. 17,20. 21), als wahrnehmbar nur geistlich für diejenigen, deren innerlicher Besitz es geworden ist (Joh. 3,3). Sollen die ungläubigen Sanhedristen von seiner Auferstehung und Erhöhung an Jesu Kommen mit den Wolken des Himmels sehen, so kann das nach Matth. 26,64 nur die Auswirkung des königlichen Amtes Jesu Christi bezeichnen, die sich in unwiderstehlicher Weltüberwindung auch den Feinden des Evangeliums fühlbar und einleuchtend macht. In derselben Gedankenverbindung und Bedeutung ist Daniel 7,13. 14 von Johannes in der Apokalypse (1,7) verwandt. Und steht hier wie in Jesu Munde der Sinn des Kommens des Erhöhten — ohne Zeitbestimmung und Zeitbeschränkung — dahin fest, daß es die Bekundung seines königlichen Amtes in Überwindung des christus- und gottfeindlichen Gegensatzes auf Erden bezeichnet, so ist einleuchtend, daß Jesus seinem Kommen oder der Kraftwirkung seines Königtums (Matth. 16,28) eine besondere Beziehung auf die Niederschmetterung des messiasfeindlichen Judentums mittelst der Zerstörung Jerusalems

geben konnte, ja mußte. Ist die Beziehung der Parusierebe Mark. 13 auf die Zerstörung Jerusalems etwa Willkür oder Einfall oder Belieben? Das ist sie so wenig, daß das Absehen von ihr vielmehr nur aus einem Dogmatismus erklärt werden kann, der von der historischen Methode der Auslegung absteht. Diese Beziehung ist Mark. 13,1—4 vollkommen klar ausgesprochen. Nach der Angabe in der Kirchengeschichte des Eusebius (3,5) über einen Orakelspruch, der die Übersiedelung der jerusalemischen Christen nach Pella veranlaßte, ist wahrscheinlich, daß Mark. 13,14ff. als Anweisung zur Flucht beim drohenden Sturze Jerusalems begriffen ist. Nicht also von einer „Vergeistigung“ des Parusiegedankens kann die Rede sein, wenn Mark. 13 von der Zerstörung Jerusalems gedeutet wird;¹⁾ sondern es ist die vollkommen unabwehrbare Auslegung der Parusieweissagung nach ihrem genuinen Sinn, wenn das Kommen Jesu in der eschatologischen Rede Mark. 13 (Matth. 24. Luk. 21) auf die Bekundung seines königlichen Amtes bezogen wird, die sich in der Verschmetterung des messiasfeindlichen Judentums vollzogen hat. Nicht also hat Jesus sich geirrt, wenn er sein Kommen Gliedern der ihn umgebenden Generation in Aussicht gestellt hat: die Kraftauswirkung des Reichs Gottes, die sie erleben, ja sehen sollten, hat sich vollzogen in der und vermöge der Zerstörung Jerusalems.

¹⁾ Die genauere Begründung dieser Anschauung würde eine eigene Monographie erfordern. Es sei nur auf einige durchschlagende Gesichtspunkte verwiesen. Mark. 13,14 reflektiert zweifellos auf die Profanierung und Zerstörung des Tempels zu Jerusalem und hat nicht allgemeine Weltverhältnisse im Auge, sondern die besondern Verhältnisse Judäas. Die Anweisung zur Flucht auf die Berge auf eine Weltkatastrophe zu deuten, ist doch geradezu lächerlich: denn was hilft denn bei solcher eine Flucht auf die Berge? Diese hat doch nur Sinn, wenn sie kriegerischer Verheerung der Landschaft entzieht; denselben Sinn der Rettung aus örtlich begrenzter Kriegsnot haben die Verse 15 ff. Hiernach muß das Kommen des Menschensohnes Mark. 13,26 von der sichtbaren Auswirkung seiner Königsherrlichkeit in der Zertrümmerung des Judentums gedeutet werden. B. 27 wäre an sich verschiedener Deutung fähig; daß es aber tatsächlich diesen Zusammenhang nicht verläßt, ergibt sich daraus, daß B. 28—30 auf ein im Zeitbereich der Jesum umgebenden Generation liegendes Ereignis geht. Also muß das Wort *ἄγγελος* B. 27 ebenso wie 1. Tim. 3,16 von den Boten des Evangeliums verstanden werden.

Der Schluß der Parusierebe Mark. 13,33 ff. verbindet hiermit den religiös praktischen Gedanken des Kommens Jesu zur Heimholung der Seinen in das Jenseits, also des Kommens, dessen jeder Gläubige stets gewärtig sein mußte, mochte er die Parusie im historischen Sinne erleben oder nicht.

Diese Anschauung entspricht durchaus dem Worte Jesu Matth. 24,27: „Wie der Blitz ausgeht vom Aufgang und leuchtet bis zum Niedergang, also wird die Ankunft des Menschensohnes sein“, d. h. Jesu Kommen wird sich in dem blitzartigen Aufleuchten seiner Königsmacht bemerkbar machen. Nicht örtlich gebunden ist hiernach die Erscheinung des Messias, als wenn man hierhin oder dorthin gehen müßte, um seiner ansichtig zu werden, sondern gleich dem Blitz, dessen plötzlich aufzuckende Leuchtkraft von Horizont zu Horizont reicht, macht sie sich, wie Chrysostomus richtig erklärt hat, überall zugleich eindringlich einleuchtend, indem die Herrlichkeit des Erhöhten der Welt aufstrahlt. Hiermit ist die fleischlich-sinnliche Auffassung der Ankunftsweisagung Jesu widerlegt und festgestellt, daß er sie in demselben Sinn gemeint hat, in dem er seiner Gemeinde die Unüberwindlichkeit zusicherte (Matth. 16,18), eben unter dem Gesichtspunkte, daß er als der Erhöhte stets in seiner Gemeinde gegenwärtig ist (Matth. 18,20. 28,20). Dieses genuine Verständnis des Parusiegedankens hat der Jünger Jesu, der Zebedaide Johannes, in der Apokalypse bewahrt, indem er ihm hier die Beziehung auf die Zerschmetterung der gottfeindlichen Weltmacht Roms gegeben hat. Von der fleischlich-sinnlichen Ausdeutung, die ihm hier vielfach aufgebrängt ist, ist in der Offenbarung Johannes' nirgends die Rede: zwischen dem 18. und 19. Kapitel ist in dem Zusammenbruch Roms die Parusie vollzogen. Wie kommt man denn also dazu, und woher entnimmt man das Recht, in die Apokalypse Anschauungen hineinzutragen, welche dieses großartige Buch in keiner Weise bietet? Vor dem Sturze Roms wird Jesu Kommen angekündigt, nach demselben ist die Parusie eingetreten; von einer fleischlich-sinnlichen Erscheinung ist keine Rede. Wie erklärt es sich, daß immer wieder in das apostolische Buch jüdische Anschauungen hineingelesen werden, die auf dem Wege methodischer Exegese auf keine Weise aus demselben herausgelesen werden können? Doch nur darum, weil das Vorurteil viele Bilder fertig hat, ehe man sich nur einmal die Mühe nimmt, sich in die Apokalypse gründlich und ernstlich hineinzuarbeiten! Der Oberflächlichkeit und Unwissenheit ist der Inhalt dieses Buchs völlig unzugänglich. Und dabei wühlen viele gänzlich Ununterrichtete mit Vorliebe in seinen Geheimnissen. Sehr viele Irrtümer in der Auffassung des Neuen Testaments entstehen daher, daß hier, wie Holzmann einmal grollend gesagt hat, jeder lehren will und keiner lernen. Der beste

Kommentar über die Apokalypse ist bis heute noch der von Heinrich Ewald (neben dem von Hengstenberg), und zwar darum, weil er das Alte Testament gründlich kannte; ohne gründliche Kenntniss des Alten Testaments¹⁾ ist aber niemand zur Auslegung der Apokalypse befähigt, weil er ohne sie die Bildersprache derselben überhaupt nicht verstehen kann. Wenn doch solche, die sich berufen fühlen, die Menschheit mit Offenbarungen über die Offenbarung zu beglücken, ehe sie ihre wertlosen Einfälle zu Markte bringen, sich erst einmal veranlaßt sehen wollten, sich durch einen solchen Führer wie den genannten in das Verständnis der prophetischen Bildersprache einführen zu lassen!

In Bezug auf die Stellung des Kommens Jesu im Zusammenhang seiner Lehre hätte es doch die Aufmerksamkeit erregen können, daß derselbe Zebedaide, der dem Parusiegedanken im synoptischen Sinne die Apokalypse gewidmet hat, ihn im vierten Evangelium mit keiner Silbe berührt. Der Evangelist berichtet Worte Jesu über sein Kommen zur religiösen Vereinigung mit den Seinen (14, 18. 28. 23). Er berichtet auch von seinem Kommen (und hier 14, 3 begegnet der Ausdruck „Wiederkommen“) zur Aufnahme der Seinen in die jenseitige Seligkeitsgemeinschaft mit sich. Wenn er aber daneben von dem Kommen im Sinne des synoptischen und apokalyptischen Parusiegedankens nichts zu erwähnen für nötig gehalten hat, so ist, da der Zebedride doch zweifellos „das“ Evangelium, d. h. das ganze Evangelium entfaltet,

¹⁾ Das Verständnis des Alten Testaments fordert die Kenntniss desselben im Urtext. Wie kann jemand das Buch Daniel und die Apokalypse öffentlich auslegen wollen, ohne Hebräisch und Griechisch zu beherrschen?

Viel Verwirrung hat in diesem Punkt das Mißverständnis der evangelischen Lehre von der Verständlichkeit der Heiligen Schrift angerichtet, als wenn jeder Arbeiter dieselbe Einsicht in die biblischen Bücher hätte wie der gelehrte Theologe. Das war die Irrlehre der anabaptistischen Schwarmgeister, daß der Heilige Geist allen in gleicher Weise Schriftauslegung mittheile. Dagegen nach reformatorischer Lehre erschließt der Heilige Geist allen in der Heiligen Schrift das zu ihrem Heil Notwendige; aber das Verständnis des Sprachlichen und Geschichtlichen fordert die entsprechende Vorbildung. Demgemäß hielten die Anabaptisten ein geordnetes Amt mit gelehrter Schulung für überflüssig, die Reformatoren für notwendig. Nun ist in den verschiedenen biblischen Büchern das Maß der Anforderung an gelehrtes Wissen verschieden. Die Apokalypse aber fordert sprachliche, literarische und biblisch-theologische Kenntniss derartig, daß sie für den Ungebildeten ohne Anleitung durch kundige Führung (Apostelgesch. 8, 31) einfach unverständlich bleibt.

völlig klar, daß die Parusie im Zusammenhang der Evangeliumsverkündigung nicht primäre, sondern sekundäre Bedeutung hat, mit andern Worten: daß sie in den christologischen Aussagen, auch ohne daß sie besonders ausgesprochen wird, schon sowieso mit enthalten ist, weil sie nichts bedeutet als eine Seite des königlichen Amts des Erhöhten, das in den Abschiedsreden inhaltlich scharf heraustritt. Das Kommen Jesu ist der sachgemäße Ausdruck der Menschensohnsidee; und wie sich Jesus von Anfang seiner Berufswirksamkeit an als den Menschensohn bezeichnet hat, so hat er sich auch die dem Menschensohn zukommenden Attribute zugeschrieben: z. B. hat er Joh. 5,27 das Gericht darum, „weil er Menschensohn ist.“ Darum eignet ihm auch das Kommen mit den Wolken des Himmels, das unmittelbar mit seiner Erhöhung Matth. 26,64 einsetzt. Es ist aber eben darum auch falsch, dem Kommen Jesu nur einerlei Sinn zuzuschreiben, und völlig falsch, ihm nur äußerlich fleischlichen Sinn zuzuschreiben. Jesus ist zu seinen Jüngern nach seiner Auferstehung gekommen zu geistiger Vereinigung mit ihnen (Joh. 14,21. 16,22), und er kommt so als der Lebendige zu den wahrhaft Gläubigen (14,23). Jesus kommt fortwährend zu seinen gläubigen Jüngern an deren Lebensende, um sie heimzuholen zur jenseitigen Vereinigung mit sich (Joh. 17,24. Matth. 25,1 ff.) und fordert in dieser Hinsicht das stets bereite Warten auf sein Kommen (Luk. 12,35 ff.). Jesus kommt (in Zusammenhang hiermit) stets zur Vollziehung des jenseitigen Gerichts (Matth. 16,27) in der Scheidung der treuen und ungetreuen Jünger (25,31). Jesus ist als der erhöhte Kyrios gekommen in den Auswirkungen seiner Königsherrlichkeit, in denen er den Sieg des Reichs Gottes auf Erden durchgesetzt hat, wie in der Niedererschlagung des Judentums (Mark. 13) und in der Überwindung der heidnischen Weltmacht Roms (ApoK. 18. 19). Er ist gekommen und kommt in der Aufsaugung der Völker außerhalb des römischen Weltreichs, die ApoK. 20,8 unter dem Namen Gog und Magog zusammengefaßt sind. Und er wird kommen in der höchsten Steigerung der Machtbekundung seines königlichen Amts am Endabschluß der irdischen Entwicklung (ApoK. 21), wenn die gegenwärtige Ordnung der Dinge Platz macht einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Aber in all diesen Beziehungen ist von einer materiell-sinnlichen Erscheinung wie des auf Erden Wandelnden nirgends die Rede. Sondern wie bei den Erscheinungen des Auferstandenen der der unsichtbaren Welt des Jenseits Angehörnde

plötzlich aus ihr heraustrat (Joh. 20,19), um ebenso plötzlich in sie zurückzutreten (Luk. 24,31), wie auch dem Apostel Paulus das Licht des Erhöhten vom Himmel her aufleuchtete (Apostelgesch. 9,3), ohne sich in irdischer Fleischlichkeit zu verkörpern, um sich sofort wieder dem Blick zu entziehen (9,8), so bedeutet das Kommen des Kyrios sein Heraustrreten zur Befundung an die Seinen oder an die Welt (Apostelgesch. 1,11). Die Leiblichkeit des Auferstandenen und Erhöhten ist nach 1 Kor. 15 pneumatisch. Die Leiblichkeit der Engel ist nach 22,30 pneumatisch. Also muß auch das Kommen Jesu mit seinen Engeln (Matth. 16,27) pneumatisch sein. Die Mißdeutung der viel mißhandelten Stelle Apostelgesch. 1,11 (wonach das Kommen des Erhöhten seiner Aufnahme in den Himmel gleichen soll) von fleischlich-sinnlichem Eintritt in die irdischen Weltverhältnisse widerspricht direkt der Sachlage: der Auferstandene erscheint hier, indem er aus der Himmelswelt heraus sich versichtbart, und entzieht sich der Sichtbarkeit durch Verschwinden in die Himmelswelt. Soll dieser seiner Aufnahme in den Himmel sein Kommen gleichen, so liegt darin der Gegensatz des Unsichtbarwerdens und Sichbefundens aus transzendentaler Existenzform heraus, die sicher für judaisierenden Chiliasmus nicht den mindesten Raum läßt. Oder hätten die Erscheinungen des Auferstandenen einen solchen begründet oder auch nur zugelassen? Und was ist denn die Himmelfahrt anders als die letzte Erscheinung des Auferstandenen vor den Elf, die den von Johannes (Kap. 20) berichteten Auferstehungserscheinungen völlig gleichartig ist? Paulus hat ferner 1. Kor. 15 die ihm zu teil gewordene Auferstehungserscheinung in eine Linie mit den früheren gestellt. Und haben alle diese keine neue sarkische Erdenexistenz Jesu begründet, die ihn den irdischen Weltverhältnissen von neuem eingegliedert hätte, so tut es auch das ihnen ähnliche¹⁾ „Kommen“ Jesu nicht mit der Wirkung, daß Jesus dadurch in die Existenzform der Erscheinungswelt versetzt würde: nirgends in der heiligen Schrift ist derartiges auch nur angedeutet, geschweige denn gelehrt.

Die dargelegte Auffassung des Parusiegedankens kann

¹⁾ Die naive Selbstgewißheit, mit der manche Laien auf das „so, wie“ Apostelgesch. 1,11 einen fleischlichen Chiliasmus bauen zu können meinen, würde sich schon durch die Überlegung ermäßigen können, wie mannigfach dasselbe aufgefaßt werden kann. Die meisten finden das tertium comparationis mit Holtmann in „mit den Wolken des Himmels“ nach Dan. 7,13.

das Bedenken nahe legen, daß, wenn das Kommen Jesu in der Niederschlagung des messiasfeindlichen Judentums sich schon ausgewirkt hat, die christliche Zukunftshoffnung dadurch beeinträchtigt werden könnte. Tatsächlich wird sie nicht dadurch beeinträchtigt, sondern nur von schwärmerischen Elementen gereinigt und von Verwirrungen entlastet: denn was hat es für einen vernünftigen Sinn, wenn in jeder Generation enthusiastische Kreise immer neu von der Zukunft erwarten, was Jesus schon Leuten seiner Zeit in Aussicht gestellt hat und von ihnen tatsächlich erlebt worden ist? Jene Sorge kann doch nur von solchen gehegt werden, die nicht im Sinne von Matth. 26,64 verstehen wollen, daß das Kommen Jesu die seit seiner Auferstehung und Erhöhung sich dauernd vollziehende Machtauswirkung der Königsherrlichkeit des Kyrios ist. Hat es diesen Inhalt, so ist es während der Dauer des irdischen Weltlaufes niemals abgeschlossen, sondern setzt in fortwährend gesteigerter Weise die Heiligung des Namens Gottes in der Welt durch die Beugung der Knie in dem Gekreuzigten durch. Hieraus ergibt sich von selbst, daß das Kommen oder die Parusie Christi im abschließenden und höchsten Sinne an das Ende der irdischen Menschheitsentwicklung tritt, indem es die Organisierung der Menschheit im Reich Gottes auf Erden in das jenseitige Reich Gottes hinüberführt. Hierauf führt die paulinische Lehre wie der Abschluß der Apokalypse: nicht Chiliasmus begründet diese Parusie im letzten und abschließenden Sinn, wie ihn die Augustana mit Recht verworfen hat, sondern nach 1. Thess. 5 wie nach Off. 21 eröffnet sie den Ausblick auf einen neuen Himmel und eine neue Erde; sie bietet der Gemeinde nicht ein irdisches, sondern ein himmlisches Jerusalem. Doch das sind Ausblicke auf die apostolischen Lehrbegriffe, die uns hier nicht zu beschäftigen haben. In der Lehre Jesu treten entscheidend hervor die praktisch-religiös bedeutsamen Gedanken der Erhöhung des Menschensohns und seiner Weltgerichtsbesugnis. Dagegen lag außerhalb des Rahmens des Evangeliums eine Reflexion über die zukünftige Entwicklung irdischer Weltverhältnisse, die mit der Gottesgemeinschaft, also auch mit der Offenbarung Gottes in Jesu Christo nichts zu tun hat, und die doch die schwärmerische Neugier der Geheimnißkrämerei gern in ihm sucht. Aber völlig außerhalb des Rahmens des Evangeliums lag eine der jüdischen Apokalyptik verwandte verworrene Phantastik, welche die moderne Kritik Jesu

Christo andichten möchte, um den Menschensohn, der nach seinem Selbstzeugnis und nach dem Glauben seiner Jünger sitzt zur Rechten der Kraft und kommt mit den Wolken des Himmels, in ein fehlendes und irrendes Menschenkind umzubilden.¹⁾

Ob man Jesu Weissagung seines Kommens anerkennt, das hängt davon ab, ob man die Regierungsgewalt des auferstandenen und erhöhten Kyrios für Wirklichkeit hält, und dies wiederum daran, ob man überhaupt an Jesum Christum glaubt oder, was dasselbe ist, seine Gottmenschheit annimmt²⁾. Wem Jesus ein simpler Jude oder bloßer Mensch ist, der kann natürlich auch seinem Worte, daß er bei den Seinen alle Tage bis zur Weltvollendung sein werde, keinen Glauben schenken; und dem sinkt natürlich auch Jesu Kommen dahin. Jedenfalls aber kann von einem Irrtum Jesu hierbei ebenso wenig die Rede sein wie bei dem Selbst-

¹⁾ Es ist der Beachtung wert, daß die chiliaistische Schwärmerei und die negative Kritik in ähnlichen Anschauungen zusammentreffen Wie der Chiasmus, der im 17. Artikel der Augustana historisch völlig richtig als jüdischer Irrwahn verurteilt ist, auf das Bild Jesu Christi die jüdische Reichsgottesidee und die jüdische Messiasidee aufträgt, so sucht die Kritik die Gedankenwelt Jesu mit den Bildern jüdischer Hoffnung zu erfüllen, deren Wünsche und Ideale der irdischen Weltentwicklung ihren Gang vorschrieben.

²⁾ Indem Stuhmann (Grund und Ziel unserer Arbeit. Jünglingsbund = Vortrag. Barmen 1906) mit Energie betont, daß die Anerkennung der Gottessohnschaft Jesu Christi nicht Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, sondern persönliche Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens ist, sagt er S. 12 in bezug auf alle Reichsgottesarbeit, namentlich auf die an der männlichen Jugend: „Hier handelt es sich nicht um theologische Streitfragen und um kirchenpolitische Differenzen, hier handelt es sich um ein einfaches, aber eben darum auch um so schneidenderes Entweder — Oder, um eine durch und durch praktische Lebensfrage, die auch der einfachste und schlichteste Kopf verstehen kann und die jedes auch noch so junge Christenherz begreift, um eine Frage, welche schon der greise Johannes in schärfster Form als das große Abc formuliert, das jeder Christ zu buchstabieren hat —: Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht!“ S. 13: „Wer das Petrusbekenntnis: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes! aus dem Glaubenswörterbuch der Christenheit ausradiert, der zieht nicht nur dem einzelnen Christen den festen Boden unter den Füßen weg, den Felsengrund, der den Anker seiner Hoffnung ewig hält, und stößt ihn erbarmungslos in den gähnenden Schlund einer sentimentaligen Religion heimatloser Gefühle, der untergräbt nicht nur die Fundamentalfäulen, welche den hohen, heiligen Dom unserer evangelischen Kirche tragen, der zerschlägt auch den Glaubensgrund aller reichsgöttlichen Arbeit an Menschenseelen.“

zeugnis seiner Menschensohnschaft, sondern hier gilt Luk. 18,18: „Wird der Menschensohn, nachdem er gekommen ist, wohl Glauben finden auf Erden?“ Daß Jesus sich in Irrtümern eigener Gedankenbildung bewegt oder verloren habe, kann nur behaupten, wer dem „Menschensohn“ den von ihm in Anspruch genommenen Glauben versagt.

Etwas anders liegt die Sache bei der Frage, ob Jesus in Abhängigkeit von der religiösen Überlieferung Israels, wie man sich neuerdings ausgedrückt hat, am Glauben und Aberglauben seines Volks teilgenommen habe. Von solchen Behauptungen wie der, daß Jesus vor seinem Tode bis zum letzten Moment das gewaltsame Eingreifen der göttlichen Wunderhilfe zu seinen Gunsten in derselben Weise erwartet habe, wie die ungeordnete Weltanschauung der Juden im Jahre 70 dem Römerheer die Beharrlichkeit magischen Wunderglaubens entgegensetzte, kann man füglich absehen: für solche törichte Erfindungen läßt sich nicht der Schatten eines Beweises erbringen; sie lassen sich aber durch Jesu Aussagen über das Wunder wie Matth. 4,7 bestimmt widerlegen. Ernster ist schon die Frage, ob Jesus den jüdischen Geisterglauben geteilt habe; aber auch diese ist bestimmt zu verneinen; denn mit ihm hing der magische Aberglaube zusammen, von dem in der Lehre Jesu nicht die kleinste Wurzelfaser zu entdecken ist. Da aber in ihr der Satan eine Stelle hat, ein Wort, das viele Modernen nur zu hören brauchen, um sofort ein Gruseln zu empfinden nicht vor dem Satan („Den Teufel spürt das Völkchen nie, und wenn er sie beim Kragen hätte!“), sondern vor mittelalterlichem Aberglauben, da ferner in ihr nicht bloß gute, sondern auch böse Engel vorkommen, so tritt vielen Kritikern, auch wenn sie überhaupt noch ein Jenseits anerkennen, Jesu Anschauung von der transzendenten Welt ohne weiteres in eine Linie mit der jüdischen Angelologie und Dämonologie.

Schleiermachers pantheistfrische Immanenzlehre mußte natürlich mit der Beseitigung des Jenseits der Engellehre eine Stelle in der Glaubenslehre versagen; und ihm nach betrachtet natürlich die moderne Kritik, soweit sie in den Bahnen dieser Immanenzlehre geht, jede Anschauung vom Jenseits lediglich pathologisch historisch. Wer aber weiß, daß mit der Leugnung des Jenseits das Evangelium Jesu selbst aufgehoben ist, weil das Evangelium sich auf die Rettung zum ewigen Leben im Jenseits bezieht, wer ferner weiß, daß für die Leugnung der Existenz von Engeln der Spekulation die

Mittel fehlen, da gar kein vernünftiger Grund einzusehen ist, weshalb in der Himmelswelt nicht geistige Wesen existieren sollten, der kann auch nicht ohne weiteres Jesu Anschauung vom Jenseits oder vom Himmelreich mit der jüdischen Angelologie in einen Topf werfen. Die jüdische Engellehre der Zeit Jesu hatte Engeln und Dämonen besondere Herrschaftsgebiete in der Welt angewiesen und dadurch die göttliche Allwirksamkeit deistisch zersplittert und in den Hintergrund gedrängt. Wo wäre denn in Jesu Lehre von einer solchen Zerreißung der Einheit und Absolutheit der göttlichen Allmacht die Rede? Die Gottesanschauung des Evangeliums zeichnet sich ja gerade durch diese großartige Einheitlichkeit aus (Matth. 6,8. 25 ff. — 32. 10,30 u. s. w.), die jedes von der göttlichen Allwirksamkeit losgetrennte Walten selbstständiger Mittelkräfte schlechthin ausschließt. Nur mit willkürlicher Beiseitesezung des in unseren Evangelien offenliegenden Tatbestandes kann man also Jesu Anschauung von der jenseitigen Welt, die sich einem einheitlich geschlossenen geistigen Theismus eingliedert, auf die Stufe der von zuchtloser Phantastik beherrschten jüdischen Engel-, Dämonen- und Geister-Lehre herabdrücken, die einem ungeordneten, mit heidnischen Elementen durchsetzten Deismus entsprach. Ernst ist allein die Frage nach den Dämonischen. Und zwar ist sie darum ernst, weil eben dasselbe, was den Kritikern als strikter, ja unabwehrbarer Beweis der Bedingtheit von Jesu Vorstellungen durch Zeit und Ort, also seiner menschlichen Irrtumsfähigkeit gilt, in manchen Kreisen der Gläubigkeit noch als biblischer Glaubensgegenstand angesehen wird. Natürlich, daß die Meinung, die Dämonen seien persönliche böse Engel, die in einen Menschen hineinfahren und von ihm Besitz ergreifen und ihn wieder verlassen können, Bedingung der Seligkeit sei — solch eine Torheit dürfte wohl kaum jemand mehr auf protestantischem Boden zu behaupten wagen; aber die Meinung selbst lebt in sektirerischen und separatistischen Kreisen fort und steht bei manchen unter der Deckmarke der Bibelgläubigkeit. Die meisten begnügen sich mit gleichgültiger oder unentschlossener Unklarheit.¹⁾

¹⁾ Ärzte alter, neuer und neuester Zeit haben die Besessenheit für einen physischen Zustand erklärt; und wer will sich in der Gegenwart darüber wundern, wo nach der materialistischen Theorie von Lombroso selbst Ehebruch und Verbrechen aus physischer Notwendigkeit abgeleitet werden? Deutliche Aussagen der Evangelien lassen aber in der Besessenheit nicht bloß physische, sondern auch moralische Er-

Das ganze neuzeitliche Bewußtsein aber, und zwar genau ebenso in den Kreisen christlicher Gläubigkeit, soweit diese sich mit Geistesbildung und Denkklarheit verbindet, wie in den Kreisen der Aufklärung, rechnet jede Vorstellung von teuflischer Beseffenheit, vom Eingehen persönlicher Teufel in Menschen und von ihrer Beschwörung zum Aberglauben und schreibt sie kindlicher Beschränktheit zu, die sich den Wahnvorstellungen vergangener Jahrhunderte noch nicht entwunden hat. Was für eine Geltung die Anschauung teuflischer Beseffenheit in katholischen Gebieten noch behauptet, haben uns noch Erfahrungen der neuesten Zeit bewiesen: die ganze gebildete Welt, man kann sagen, die ganze protestantische Welt hatte nur Erstaunen über diesen Aberglauben. Was für furchtbare Opfer hat der Hexen-Aberglaube noch in der Neuzeit selbst in protestantischen Gebieten gefordert: wir danken Gott, daß wir dieses entsetzlichen und sinnlosen Wustes, der im Volk noch immer fortgärt, für den Bereich des öffentlichen Lebens ledig geworden sind. Trotz des Jahrhunderte lang in der Christenheit fortwirkenden Greuels heidnischer Vorstellungen ist es eben doch die Reinheit und Klarheit christlicher Weltanschauung gewesen, die den

trankung erkennen (Matth. 12,43 ff.). Der moderne Rationalismus betrachtet sie im allgemeinen als Irrsinn; nach den Angaben der Evangelien hat sie sich aber nicht bloß mit Irrsinn, sondern auch mit anderen Krankheiten (z. B. Mark. 9,17 ff.) verbunden. Viele behandeln in Unbetracht dessen die Beseffenheit als eine unbekannte Größe, die außerhalb der gegenwärtigen Erfahrung liegt, als wenn ein Zustand, der damals häufig war, heutzutage verschwunden sein könnte: er ist heut so wirklich wie in der Zeit Jesu, nur daß er nicht die Verbreitung hat wie damals und, wo er vorhanden ist, nicht die schlimme Form annimmt wie da, wo er durch die Verbindung mit der abergläubischen Vorstellung von der Besitzergreifung persönlicher Geisteswesen kompliziert wurde. Viele nehmen zu der Frage, ob die Dämonen persönliche Wesen oder psychische Kräfte seien, gar keine Stellung, eben weil sie die ganze Frage als der Vergangenheit angehörig und für unsere Verhältnisse gar nicht in Betracht kommend ansehen. Vielen ist das Problem der Dämonischen nur Disputationsobjekt, indem sie keine eigene Meinung biblisch-theologischer Art vertreten, während sie für unsere praktischen Verhältnisse jede Vorstellung von Beseffenheit als Aberglauben belächeln oder wenigstens so tun, wenn sie mit Gebildeten zusammen sind, während sie ein tief-sinnig ernstes Gesicht machen, wenn sie mit Sektierern zusammen sind, die noch im mittelalterlichen Aberglauben stecken. Daß solche Unklarheit und Unentschiedenheit für die Gegenwart nicht ausreicht, zeigt die Entschiedenheit der modernen Kritiker, die in Jesu angeblicher Abhängigkeit vom Dämonen-Aberglauben einen durchschlagenden Beweis gegen seine Irrtumslosigkeit sehen.

finsternen Wahn dunkler Zeiten allmählich abgestoßen hat. Aber hätten wir wirklich ein Recht, uns der Überwindung des Aberglaubens teuflischer Besizergreifung und des Heren- aberglaubens zu rühmen, wenn wir die Vorstellung, persönliche Dämonen könnten von außen in einen Menschen hineinfahren¹⁾, weitertrügen? Und könnten wir die Absolutheit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung mit gutem Gewissen vertreten, wenn ein Moment derselben ein Wahn bildete, der von der ganzen neuzeitlichen Bildung, auch der christlichen, einstimmig abgelehnt wird? Die Meinung, daß persönliche geistige Wesen sich mit einem persönlichen geistigen Wesen organisch verbinden könnten, ist ja auch psychologisch vollkommen unvollziehbar: wie sollte die psychische oder physische Verbindung denn vor sich gehen? Unserer Erfahrung sind ja auch in der Gegenwart Zustände, der Beseßtheit gegeben, wenn auch nicht in der Ausdehnung wie im Zeitalter der neutestamentlichen Urkunden: aber daß den Beseßenen irgendwie geistig sinnliche Personen immanent würden, zeigt keine Beobachtung. Hätte Jesus diese Meinung gehabt, so wäre er nicht mehr die Wahrheit schlecht-hin: der antichristliche Eduard von Hartmann sieht an diesem Punkte die jüdische Beschränktheit Jesu und damit die Hinfälligkeit seiner auktoritativen Haltung als bewiesen an.

Was sind Dämonen? Ich habe in meiner Schrift über „die Macht des Gebets mit besonderer Beziehung auf Krankenheilung“ (Barmen 1887. S. 35) die Antwort gegeben: „Die Dämonen sind Kräfte unethischen Charakters, die vom Menschen Besitz zu ergreifen imstande sind, weil der Mensch sich vermöge seiner Selbstbestimmung ihnen hingibt Schritt für Schritt bis zur völligen Abhängigkeit und Unfreiheit.“ Es sind psychophysische Kräfte dunkler Art, dunkel in Ursprung und Inhalt, die das Seelenleben in widersittlicher Richtung beeinträchtigen, indem sie den leiblichen Organismus, namentlich das Nervensystem krankhafter Gebundenheit anheimliefern. Die Dämonen in diesem Sinn, in dem von ihnen in den synoptischen Evangelien die Rede ist, sind nicht etwa „Teufeln“ gleichzusetzen. Und es ist sehr zu bedauern, daß in der Bibelrevision die unrichtige und irreführende Luther'sche Übertragung des Wortes „Dä-

¹⁾ Man wolle dies nicht verwechseln mit der Aussage, Dämonen könnten in einen Menschen eingehen oder von ihm Besitz ergreifen; wenn die Dämonen als unpersönliche Kräfte gedacht werden, ist diese Ausdrucksweise unbedenklich.

monion“ durch „Teufel“ nicht beseitigt ist. Auch der Beelzebub hat mit dem „Satan“ nicht das Mindeste zu tun, sondern bedeutet einen Dämonen-Obersten; und ich kann mein Erstaunen nicht verhehlen, daß man noch in neueren Schriften diese willkürliche und gegenstandslose Gleichsetzung findet. Es ist grundverkehrt, dämonische Beseffenheit in satanische Beseffenheit umzusetzen: Judas war vom Satan getrieben (Joh. 13,2) und gehörte durchaus nicht zu den Dämonischen. Die Dämonen heißen nicht böse, sondern „unreine Geister“ (Mark. 1,23. 3,11). Im allgemeinen Sprachgebrauch hatte das Wort „Dämon“ nicht einerlei Sinn, sondern konnte alle möglichen Kräfte geheimnisvoller Art bezeichnen. So verband sich mit dem Wort auch nicht eine einheitliche Vorstellung, sondern in Bezug auf einen und denselben Gegenstand konnte das Anschauungsbild sehr verschieden sein. Wenn z. B. im Johannes-Evangelium Jesu wiederholt der Vorwurf gemacht ist, er habe einen Dämon, so bedeutete das für die einen lediglich Verbohrtheit, Überspanntheit oder Verrücktheit, für die andern leibliche Beseffenheit durch einen Dämon wie Beelzebub. Kann sich wirklich jemand, der etwas Kenntnis und Urteil hat, einreden, jeder, der von dem Täufer oder von Jesu sagte: „er hat einen Dämon!“ (Matth. 11,18. Joh. 7,26) habe sich eingebildet, Johannes und Jesus trügen in ihrem Organismus eine hyperphysische Persönlichkeit mit sich herum? Es ist deshalb auch sehr kurzfristige Voreingenommenheit, aus den derben Volksanschauungen über dämonische Beseffenheit ohne weiteres zu folgern, daß Jesus diese geteilt haben müsse. Über die Volksvorstellung und deren Ausnutzung durch jüdische Exoristen sind wir durch Nachrichten aus dem Altertum wie die des Josephus (Ant. 8, 2, 5)¹⁾ unterrichtet: in Form rohen Uberglaubens herrschte

¹⁾ Der bei seiner schriftgelehrten und griechischen Bildung recht abergläubische jüdische Schriftsteller berichtet von Salomo: „Gott bot ihm auch die Kenntnis der Kunst wider die Dämonen zu Ruß und Heil der Menschen. Indem er Zaubersprüche verfaßte, durch welche Krankheiten geheilt werden, hinterließ er auch Beschwörungsformeln, durch deren Anwendung die Dämonen auf Nimmerwiederkehr vertrieben werden. Und dieses Heilverfahren gilt bis heut bei uns sehr viel. Ich habe nämlich erfahren, daß einer meiner Landsleute, Eleazar, in Gegenwart des Vespasian, seiner Söhne, Hauptleute und weiterer Herrscher die von Dämonen Beseffenen von diesen befreite. Die Art des Heilverfahrens aber war so: der Nase des Dämonischen den Ring nahebringend, unter dessen Siegel eine der von Salomo angegebenen Wurzeln enthalten war, zog er ihm den Dämon mittelst des

im Orient überall die Meinung vom äußerlichen Eingehen persönlicher Wesen in Leib und Seele. Aber mit diesem Volksglauben standen in Geltung die Zauberformeln, die der Heilung der Besessenen dienen sollten und die nach Lucians Angabe viele hebräische Worte enthielten. Der Vorstellung von der Besessenheit entspricht stets das Heilungsverfahren: wenn Jesus die abergläubische Volksvorstellung geteilt hätte, wie käme es denn, daß sich in seinem Munde kein Wort der abergläubischen Heilungsprozeduren findet? Die einfache und von niemandem abzuleugnende Tatsache der schlechthinigen Erhabenheit Jesu über die sämtlichen Heilmethoden seiner Zeit und seines Volks in Bezug auf Besessenheit beweist seine souveräne Erhabenheit über die Volksvorstellung unwiderleglich für jeden, der die Dinge sehen will, wie sie sind. Von der sinnlichen Äußerlichkeit des Volksglaubens enthält das Alte Testament nichts; noch viel weniger war Jesus, dessen hohe Geistesklarheit noch immer die Bewunderung aller Unbefangenen gefunden hat, von ihr irgendwie beeinflusst. Sein Verfahren bei der Heilung der Besessenen — anders wie bei Krankenheilungen — war überhaupt einfach: auf seinen einfachen Befehl anzufahren, wichen die Dämonen. Besteht die Besessenheit in einer Gebundenheit des Seelenlebens durch eine unheimliche Kraft, die das Nervenleben affizierte, so wich diese unreine Macht der heiligen Macht seiner göttlichen Persönlichkeit. Erregte die Einfachheit des Verfahrens Jesu ebenso die Bewunderung seiner Zeitgenossen, wie seine durchgreifende Wirkungskraft ihrer Erfahrung als etwas Unerhörtes vor Augen trat, so ist damit die Überlegenheit seiner Geisteshoheit über die simplen Vorstellungen der Masse zur Evidenz erwiesen.

Das Gebot Jesu an die Dämonen auszufahren beweist doch ebenso wenig die Abhängigkeit vom Volksaberglauben, als unsere Redeweise, daß die Sonne aufgehe und untergehe, die Ablehnung der kopernikanischen Weltansicht beweist.

Geruch durch die Nasenlöcher aus; und wie der Mensch alsbald niederfiel, beschwor er ihn, nie in denselben zurückzukehren, indem er den Salomo zitierte und die Zaubersprüche, die dieser verfaßt hatte, hersagte. Da nun Eleazar auch die Anwesenden davon überzeugen wollte, daß er diese Gewalt besitze, stellte er ein kleines Tringefäß voll Wasser oder Fußwasser in die Nähe und befahl dem Dämon, wenn er aus dem Menschen fahre, dieses umzuwerfen und so den Zuschauern zu zeigen, daß er den Menschen verlassen habe. Da dies nun wirklich geschah, trat die Einsicht und Weisheit Salomos deutlich vor Augen.“

Oder beweist etwa Jesu symbolische Handlungsweise der Bedrohung des Windes und des Sees (Matth. 8,26), daß er Wind und See für selbständige von der göttlichen Allwirksamkeit losgelöste Mächte gehalten habe? Höchstens können wir in Jesu Redeweise ein Eingehen auf den Krankheitszustand der Dämonischen sehen, die in Abhängigkeit vom Volksaberglauben aus dem sonderbaren Doppelbewußtsein heraus redeten, nach welchem nach der Angabe von Minucius Felix Beseffene (aus dem Glauben, daß die heidnischen Götter Dämonen seien) als Jupiter, Saturn, Serapis u. s. w. gesprochen haben¹⁾. Von Unwahrheit der Akkommodation lag doch nichts darin, daß Jesus die dämonischen Kräfte anherrschte, den Leidenden freizugeben. Am meisten ist immer dafür, daß Jesus die Dämonen für persönliche Wesen sinnlicher Existenzweise gehalten habe, die Gleichnisrede von dem ausgefahrenen unreinen Geist Matth. 12,43 ff. ins Feld geführt. Aber ein Redner, der symbolisch-poetische Redeweise liebt, könnte heutzutage dieselbe anschauliche Bilderrede geben, die doch nur in lebendiger Illustrierung die Tatsache verdeutlicht, daß eine vorübergehende Entlastung von unsittlichen dämonischen Gewalten bei mangelnder Selbstbeherrschung infolge neuen Niedersinkens der geistigen Höhenlage nur schlimmere Belastung des Gemütslebens mit verschärfter Gebundenheit des psychischen Gesamtzustandes zur Folge hat.

Schwierigkeiten bereitet nur die Erzählung von dem gerasenischen Dämonischen Mark. 5,1 ff., mit dessen Beseffenheit sich Wahnsinn, ja die wildeste Tobsucht verband, und

¹⁾ Daraus, daß Dämonen aus den Beseffenen reden, die Folgerung ziehen, die Dämonen seien persönliche, sinnlich-geistige Wesen, könnte doch nur eine sehr oberflächliche Betrachtungsweise, von der die Beobachtung des Krankheitsbildes das Gegenteil zeigt. Namens des Dämons redet ja doch in allen Fällen der Kranke. Oder wenn verschiedene Kranke an verschiedenen Orten zugleich als Organe Jupiters redeten, folgte daraus, daß ihnen real Jupiter einwohnte? Vielmehr folgt doch dies daraus, daß der finstere Wahn des Volksaberglaubens der Krankheit die traurige Gestalt der bewußten Abhängigkeit von vermeintlich persönlichen Dämonen gab, vermöge deren der Beseffene als Organ derselben redete. Diese spezielle Krankheitsform des Doppelbewußtseins ist also von den Zeitvorstellungen abhängig, die den Zustand seelischer Gebundenheit bedeutend verschärften. Eine Analogie zu diesem Doppelbewußtsein haben wir in manchen Erscheinungen des Größenwahnsinns, z. B. wenn der Geisteskranke sich einbildet, er sei der Kaiser von Rußland; wenn der Irre als Kaiser von Rußland redet, folgt daraus, daß dieser ihm einwohne?

dessen Elend verschärft war durch die grauenhafte Einbildung, einer Legion von Dämonen zur Wohnstätte zu dienen. Diese Erzählung ist freilich für die Kritiker um so weniger brauchbar, da sie von ihnen durchweg für ungeschichtlich erklärt wird: wenn den Dämonen überhaupt keine Wirklichkeit zukommt, können sie natürlich auch nicht in eine Schweineherde fahren. Freilich geht's hier wie oft: Eduard von Hartmann hält die Erzählung für ungeschichtlich und trotzdem nutzt er sie, als wenn sie geschichtlich wäre, gegen Jesum aus: denn mit der Vernichtung fremden Eigentums wäre Jesu Sündlosigkeit aufgehoben! Für jeden aber, dessen Blick nicht wie der Hartmanns durch antichristlichen Fanatismus verblendet ist, muß es feststehen, daß Jesus in keiner Weise die direkte Schuld an der Vernichtung der Schweineherde tragen kann. Sachlich halte ich es für sehr wohl möglich, daß Jesus im Eingehen auf die krankhaften Wahnvorstellungen des Dämonischen, der sich die Schweineherde zum Wohnort für seine vermeintliche Legion unreiner Geister ersah, in heiliger Ironie ihr Hineinfahren in die Säue „erlaubt hat“, gerade so wie wir gelegentlich einem unfähigen Menschen, der riesige Heldentaten vor sich hat, in lächelnder Überlegenheit sagen können: „ja, tu das nur!“ was doch mit Unwahrhaftigkeit nicht das geringste zu tun hat. In Wirklichkeit kann nach Weiß' richtiger Annahme der Untergang der Herde kaum anders mit der Dämonenaustreibung zusammenhängen als so, daß der Kranke, statt den Dämonen das Weitere zu überlassen, in Fortsetzung der Selbstidentifizierung mit diesen sich im letzten Paroxysmus seiner Raserei in die Herde stürzte und durch den panischen Schrecken, den er ihr einjagte, ihre Vernichtung herbeiführte.

Ubrigens ist die Sachlage durchaus nicht die, daß die Unbetheiligkeit Jesu an der Vernichtung der Herde nur Postulat seiner Sündlosigkeit wäre — dann wäre die entgegengesetzte Folgerung, welche durch die Vernichtung der Herde die Sündlosigkeit aufhebt, von Hartmanns Stellungnahme aus berechtigt. Sondern die Sachlage ist vielmehr die, daß für jeden, der von der Beseffenheit die durch Physiologie und Psychologie unabweisbar erforderte Vorstellung hat, die Möglichkeit eines Hineinfahrens von Dämonen in Schweine zur Absurdität wird, damit aber auch jede Beteiligung Jesu an der Vernichtung der Herde schlechterdings hinfällig ist. Indem Jesus den Beseffenen heilte oder, was in der Sprache der Zeit dasselbe war, die

Dämonen austrieb, waren sie für ihn — abgesehen von der physischen und psychischen Organisation des Geheilten — vernichtet. Wo die Dämonen blieben, wenn der Beseffene geheilt war, diese Frage existierte für Jesus ebenso wenig wie etwa die, wo die Blindheit blieb, wenn jemand von ihr geheilt war. Aber diese Frage existierte für den Volksglauben, der die psychophysische Kraft verselbständigte und personifizierte, demnach auch für den im Volksglauben befangenen Dämonischen, der sich in den Dienst der Wahnidee stellte, daß die Dämonen, um ihn zu verlassen, eine neue Unterkunft brauchten und sich dafür die Schweineherde ersah. Nicht in die einzelnen Schweine also sind die einzelnen Dämonen gefahren, sondern die in dem Beseffenen sich auswirkenden Dämonen sind in die Herde gefahren. Sicher aber hat bei diesem Verhalten selbst dem Dämonischen nichts ferner gelegen als die Absicht der Vernichtung der Herde: denn durch diese wären ja die Dämonen nach der Volksvorstellung wieder ohne Behausung gewesen. Freilich gehört diese Reflexion der Gegenwart an: das nicht folgerichtige und zusammenhangslose Denken des Volks hat sie wahrscheinlich überhaupt nicht angestellt.

Die Angabe des Papias, daß Markus sein Evangelium auf Grund von Einzelmitteilungen, die Petrus in seine Lehrvorträge verflocht, aufgezeichnet habe, stimmt so vollkommen zur Gestalt des zweiten Evangeliums, daß die Zuverlässigkeit der Einzelangaben von Besonnenen kaum bezweifelt werden kann. Die prinzipielle Skepsis, die Brede dem Markusbericht entgegensetzt, kann daher nur als akute Krankheit der Kritik beurteilt werden. Aber die Gewähr des Petrus, die hinter dem zweiten Evangelium steht, hebt natürlich die Möglichkeit nicht auf, daß Markus seine Erinnerung an die Lehrvorträge des Petrus durch Erkundigungen in Palästina befruchtete. Und so ist denn auch in Bezug auf die Erzählung vom gerasenischen Dämonischen die Anerkennung ziemlich allgemein, daß an ihrer Fassung die Überlieferung des Volksmundes nicht unbeteiligt gewesen ist. Die Erzählungen des ersten und des dritten Evangeliums sind aber nichts als Reproduktionen des Markusberichts. Wir müssen hiernach abschließend urteilen, daß der wirkliche Vorgang für eine Befangenheit Jesu im Volksglauben nicht das Mindeste ergibt.

Natürlich ist Jesus in Wechselwirkung mit der israelitischen Volksseele aufgewachsen und groß geworden. Indem

von selbst der Inhalt des Volksbewußtseins sein Geistesleben anregte und nährte, stellte sich ihm die Aufgabe, prüfend und sichtend die Gedanken und Vorstellungen, die sich ihm darboten, zu verarbeiten mit Aussonderung des Unbrauchbaren und Ausscheidung des Unrichtigen. Als Resultat dieses geistigen Werdegangs zeigen uns die Berichte eine von den Volksurteilen freie und den Volksverirrungen überlegene Geisteshoheit, die beweist, daß diesem Werdegang eine Kraftausstattung schon zu Grunde gelegen hat, die nur aus transzendenter Quelle zu erklären ist. Ohne diese hätte er jüdischer Befangenheit zur Beute werden müssen. Ohne diese hätte er aber auch mit seinen Wirkungen in Zeitschranken eingengt bleiben müssen. Seine Geistesgröße steht über den Jahrtausenden der Weltgeschichte, wie sie über den nationalen Verschiedenheiten steht. Wer von sich sagen konnte (Luk. 21,33): „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen!“ dessen Selbstbewußtsein geht nicht auf in die Schranken von Raum und Zeit, dessen Selbstbewußtsein fordert aber auch von allen, die sich Christen nennen wollen, den Glauben, welcher sich ihm als dem Gottessohn unterordnet, dessen Lehre nicht irdischen, sondern himmlischen Ursprungs ist. Eben als der Träger der absoluten Offenbarung sagt er (Joh. 12,48. 49): „Wer mich verwirft und meine Worte nicht annimmt, hat den, der ihn richtet: das Wort, das ich geredet habe, eben das wird ihn richten am letzten Tage; denn nicht von mir habe ich geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir Gebot gegeben, was ich sagen und was ich reden soll!“

Im Verlage von **Edwin Runge** in **Groß-Lichterfelde**
erschien ferner:

Christliche Ethik.

Vom Geh. Kirchenrat Prof. Dr. Ludwig
Lemme. I. Bd. XV. 640 S. Preis:
M. 11.— brosch., M. 13.— gebunden in Halbfrauz, II. Bd. IV.
S. 641—1218. Preis: M. 10.— brosch., M. 12.— gebunden in
Halbfrauz.

Das so umfassende große Werk bietet also in Wirklichkeit ein allseitig korrekt
ausgeführtes Gemälde der ev. christlichen Ethik. Man findet sich nicht nur leicht darin zurecht,
sondern fühlt sich auch wohl darin, zumal da man merkt, daß die gegenwärtige Literatur
überall gebührende Berücksichtigung gefunden hat und alte, von einem Buche ins andere fort-
geerbte Höfe abgeschnitten sind. Wer nicht Rationalist ist, wird seine Freude an dem Werke
haben können; Studierenden und Pfarrern wird es von großem Nutzen sein, es sei daher
mit Recht bestens empfohlen.“

„**Rheinischer Pfarreverblatt.**“

... ist eine der ausgezeichnetsten Erscheinungen der letzten Jahre auf dem theol.
Büchermarkt und ein Werk, welches einen bleibenden Wert für die christliche Gemeinde
sowohl, wie für die theologische Wissenschaft behalten wird, denn es ist, wie wir ausdrücklich
bemerken möchten, in so verständlichem Deutsch geschrieben, daß auch christlich gebildete Laien
einen großen inneren Gewinn und eine Bereicherung ihrer christlichen Erkenntnis von der
Lektüre haben werden. Es ist ein Buch, das man bei wiederholter Lektüre mit steigendem
Genusse liest. . . .“ Aus einer umfangreichen Besprechung der „**Lutherischen Rundschau.**“

„Der Verfasser, einer der bekanntesten, in positiven Kreisen angesehensten Theologen
der Gegenwart, läßt hiermit ein Werk ausgehen, das die reife Frucht langjähriger Studien
darbietet. Es ist eine köstliche Gabe. Die Geschlossenheit der mit geschulter Energie bis ins
einzelne ausgebauten Gedankenwelt umschließt den ganzen Reichtum biblischen Glaubens-
gehaltes und christlicher Lebenserfahrung, soweit er von einer starken Persönlichkeit gefaßt
werden kann. Mit enormem Fleiß ist der ungeheure Stoff gesammelt, mit Klarheit und
Schärfe der Begriffsbildung und — Anwendung gesichtet und mit einer so innerlichen Anteil-
nahme zur Darstellung gebracht, daß sich der Leser bald dem mächtigen Einfluß der Aus-
führungen nicht zu entziehen vermag. Das durch und durch wissenschaftliche Gepräge bietet
zwar zunächst dem Nichttheologen einige Schwierigkeit, aber nach wenigen Kapiteln ernster
Lektüre ist sie überwunden, und der reiche Gewinn fällt uns fast mißlos in den Schoß. . .
Die Theologie wird um Lemmes Ethik nicht herumkommen, sondern sie beachten und mit ihr
sich abfinden müssen.“

„**Freuz-Zeitung.**“

„Endlich — und das ist nicht der geringste Vorzug dieser neuesten Ethik — ist sie nicht
nur für die gelehrte Theorie brauchbar, sondern erst recht und fast noch mehr für die kirch-
liche Praxis. Die meisten Abschnitte können vortrefflich zur Grundlage von Predigten oder
populären Vorträgen gemacht werden. Der praktische Geistliche, der das Studium dieser
Ethik vornimmt, wird ihm nicht nur mittelbaren, sondern auch unmittelbaren Gewinn für
seine berufliche Tätigkeit entnehmen.“

Aus einer langen Besprechung des „**Theologischen Literaturberichts.**“

... Die Hauptfrage einer theologischen Ethik, ob sie denn wirklich die spezifisch
christliche Ethiklichkeit wiedergibt, kann in bezug auf das vorliegende Werk mit einem runden,
vollen Ja beantwortet werden. Und das ist ihr größter Vorzug. . . . alles in allem liegt
in D. Lemme's Werk eine hochbedeutsame Leistung auf dem Gebiete der theologischen Ethik
vor, die ein notwendiges und willkommenes Seitenstück zu Franke's System der christlichen
Ethiklichkeit bildet und die man darum auf positiver Seite mit dankbarer Freude zu eifrigem
Studium willkommen heißen sollte.“

Prof. Grünmacher in einer ausführlichen Besprechung im „**Theologischen Literaturblatt.**“

... Es ist uns, indem wir das Buch aus der Hand legen, zumute, als kämen wir
aus der gefüllten Schatzkammer eines fürstlich reichen Mannes. Wohlgeordnet in kunstvollen
Gefäßen und Behältern, haben wir seine Reichthümer geschaut. Und sie tragen alle eigene
Prägung und den Stempel seines Geistes. Sie sind echt. Der Takt für seine Freigebigkeit
wandelt sich in Stolz über den Besitz in unserer Kirche an Missionsehalt und Glaubens-
kraft, an dem wir teilnehmen dürfen. Es ist ihr auch in diesem Werke ein Pfund anver-
traut worden, das von ihrem Herrn kommt. Wuchern wir damit!“ sagt am Schluß einer
ausführlichen Besprechung des II. Bandes der „**Ev. Kirchen-Anzeiger.**“

... Es ist eine wahrhaft erquickende Lektüre, die der Verfasser hier einem hoffentlich
recht zahlreichen Leserkreise bietet, eine Lektüre, die ebenso sehr geeignet ist, den Anfänger
der in ihm noch unbekannten Probleme einzuführen, wie dem, der mit ihnen wohlvertraut,
sie in neuer Beleuchtung zu zeigen. . . . doch das sind Verschiedenheiten der Anschauung, die,
wenn sie auch Prinzipielles berühren, mich nicht im Geringsten in dem Urtheil schwanken
machen, daß wir in L.'s Ethik mit einem Werke beschenkt sind, dem weitestgeheißt
gewünscht werden muß.

„**Hannoversch. Pastoral-Korrespondenz.**“

Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion. 17

Von Dr. Ludwig Lemme, Prof. der Theologie. 3. Tausend.

Ausgabe B. Preis: M. 2.— brosch., M. 3.— eleg. gebunden.

„... Es ist die Lemme'sche Schrift an Gesichtspunkten und an bleibendem Wert die reichste, ihr Studium darum besonders empfehlenswert.“

Aus einer spaltenlangen Besprechung der **Ev. Kirchenzeitung**. Seine Ausführungen zeichnen sich durch Tiefe der Gedanken, gründliche Bestimmtheit der theologischen Überzeugung und einen großen Reichtum schriftgemäßer Wahrheit aus. Sie enthalten einerseits ein: Polemik gegen Harnack, so prinzipiell und einschreibend, wie noch bei keinem zuvor ... andererseits schöpft er in heiliger Einfachheit aus den Tiefen der Schrift und aus der innersten Erfahrung des Christen, was er selbst über das Wesen des Christentums sagt. Hier atmet alles geistliches Verständnis und evang. Innerlichkeit ... B.'s Schrift ist zu reich, als daß wir ihr im einzelnen nachgehen könnten ...

Aus einer spaltenlangen Besprechung der **Buthardt'schen Kirchenzeitung**. ... auch geübte Nichttheologen werden vielen Gewinn haben von der lehrreichen Klar und verständlich geschriebenen Buche ...

„Das war mir ein ergötzender und fruchtbarer Tag heute. Die Antiquariate durften rasten, und so griff ich nach dem Buche des Heidelberger Lemme. ... Nachdem ich mich aber einmal tiefer hineingearbeitet, ließ ich mich auch nicht mehr los ... Ein scharfer Schwertschlag ist dieses Buch ... B. setzt dem Bilde, das jener (Harnack) gezeichnet hatte, ein gleiches Gesamtbild entgegen ... So beginnt eine mehrere Spalten füllende Besprechung im **Korrespondenzblatt für die ev.-luth. Geistl. in Bayern**.“

Die Endlosigkeit der Verdammnis und allgemeine Wieder-

bringung. Ein Beitrag zur Lehre von den letzten Dingen. Von Prof. Dr. Ludwig Lemme. Preis 1.20 Mark.

„... Die Ausführungen des Verfassers zeichnen sich durch große Klarheit und Präzision des Urteils aus und geben alles das, was für oder gegen die Arolatschaft gesagt werden kann. ...“

„**Korrespondenzblatt f. d. ev. Konferenz.**“

Die Aufgaben der christusgläubigen Theologie in der Gegenwart.

Von Lic. Dr. Rropatschek, Professor in Breslau. Preis: 50 Pf.

Dieser Vortrag hat bei der Wuppertaler Festwoche das lebhafteste Interesse erregt. Er verdient es auch, weil er großartig die Aus der Geschichte der Theologie geborene Lage der Gegenwart und lichtvoll die dadurch gegebenen Aufgaben der positiven Theologie darlegt. Er spricht ein freies, offenes Wort, das sicher da und dort Anstoß erregen wird. Er bekennt sich zur Lösung der zeitgemäßen, der modernen positiven Theologie und tritt für das Recht neuer Ergebnisse ebenso energisch ein, wie er mit Zurecht unverworren bleiben will. Wir raten sehr zur nachdentlichen Lektüre des Vortrags. **Dunke (Reformation).**

Warum glauben wir an Christus? Ein Vortrag von Pro-

essor Dr. Reinhold Seeberg. Zweite revidierte und erweiterte Auflage. Preis: 60 Pf.

„... Eine Dogmatik im kleinen ... sagt die **Monatsschr. f. Stadt u. Land**.“

„... Enthält in 6 Abschnitten eine klare, kräftige, lebensvolle Darlegung der Gründe unseres Christentums ... überaus reich und anregend.“ **Oldemb. Kirchenblatt.**

Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik.

Von Professor D. Dr. Eduard König. Preis: M. 2.—.

„... Es verdient lebhaften Dank, daß hier ein kundiger das Werkzeug, mit dem kritisch gelehrt wird, selbst einer scharfen Kritik unterworfen und mehr als eine Scharte in ihm nachgewiesen hat.“

Theolog. Literatur-Bericht.

Vorsehungsglaube und Naturwissenschaft.

Vortrag von Prof. Dr. O. Kirn. Preis: 60 Pf.

„... Eine von den kleinen Schriften, die wir in viele Hände wünschen, vor allen Dingen solchen, die sich durch die moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung intellektuell bedrängt fühlen und doch ihren Glauben an die Vorsehung Gottes festhalten möchten.“

Evangel. Kirchenzeitung.

Natur und Sittlichkeit. Theoretische Richtlinien für praktische Tagesfragen.

Von Prof. Dr. Friedrich Rropatschek. Preis: 50 Pf.

Unser Glaube in lebendiger Lehre. Von Joh. Piening, Pastor.
Preis: M. 3.25 brosch., M. 4.25 gebunden.

„Das ist ein vorzügliches Buch. In einem solchen hat es bis jetzt geradezu gefehlt. Zwar an „christlichen Glaubenslehren“ habtn wir keinen Mangel. Aber sie sind nur zum allergeringsten Teil auch für Laien geschrieben. . . . Hier haben wir eine gemeinverständliche Darstellung des christlichen Glaubens in lebensfrischer Bezeugung unter Heranziehung einer geradezu erstaunlichen Fülle der trefflichsten Beispiele und erhebendsten Zeugnisse aus Natur und Geschichte, die allein schon das Buch zu einem überaus lesenswerten und interessanten machen. So will meines Erachtens der christliche Glaube dargestellt sein; . . . wir können das Buch jedermann nur auf das angelegentlichste empfehlen. Als Geschenk etwa zur Konfirmation oder zu ähnlichen Anlässen ganz vorzüglich geeignet. . . .“

„Die Darßburg.“

„. . . In ganz trefflicher Weise versteht er es, die christliche Lehre dem Herzen näher zu bringen, so daß sein Buch zu einem Genuße im edelsten Sinne des Wortes zu einer Erbauung wird. Eine Fülle von Aussprüchen, Bildern und Geschichten durchzieht die ganze Schrift, so daß der Leser den Ausführungen mit Interesse und Aufmerksamkeit folgen muß. . . . Geistlichen und Lehrern ist die Schrift noch besonders zu empfehlen als Fundgrube von Illustrationen für Predigt, Schule und Konfirmandenunterricht. . . .“

„Sächs. Kirchen- und Schulblatt.“

„. . . So ist das Buch wertvoll für die Hand des religiös gestimmten Laien und kann besser als solche Apologetiken zu Jesu führen. Auch Geistliche, Lehrer usw. haben darin einen reichen Schatz für Predigt, Seelsorge, Konfirmandenunterricht, Ansprachen, Religionsunterricht usw.“

„Kirchl. Wochenchrift.“

„Das vorliegende, überaus gestaltvolle Buch will keine von den gewöhnlichen Dogmatiken sein. . . . Ich kann das Buch allen Christen, den Theologen sowohl wie den gebildeten Laien nur aufs wärmste empfehlen, als eine reiche Quelle christl. Belehrung und Erbauung. . . .“

„Reformation.“

„Eine lebensvolle, volkstümliche Darstellung der Glaubenslehre, ein warmes Glaubensbekenntnis des Verfassers und durch die vielen Geschichten und Zitate zugleich ein Glaubensbekenntnis vieler Christen aller Zeiten. Das Buch in packend und spannend, allgemein verständlich und von hohem apologetischem Wert, in der Hand von Religionslehrern und Predigern kann es durch seine reiche Stoffauswahl gute Dienste tun.“

„Badische Pfarrvereinsblätter.“

„. . . . Es ist nicht eine trodene, schulmäßige Katechismusbearbeitung, sondern ein frisches, lebensvolles Zeugnis.“

„Ev. Kirchl. Anzeiger.“

„. . . . Jüngere Geistliche dürften für den Konfirmandenunterricht ebenso reichen Stoff daraus schöpfen können, als es manchem Laien, der Gemeinschaftsreise leitet, eine wertvolle Handhabe bietet.“

Pastor E. Keller in „Auf dem Wort.“

„. . . . Es ist ein wahrer Genuß, dasselbe zu lesen und man legt es nur ungern aus der Hand. . . .“

„Ev. Allianzblatt.“

„. . . . Dabei spricht er nicht nur seine eigenen Gedanken aus, sondern er läßt eine große Reihe von Männern aller Zeiten auftreten, die mit Wort und Beispiel dieses Zeugnis von ihrem Glauben oder für den christlichen Glauben ablegen. Und gerade das ist es, was das Buch so lebensvoll und packend und auch für einfache Leute verständlich und faßbar macht, daß wir wünschen, recht viele Leser möchten sich daran erquicken, erfrischen und stärken.“

„Phyladeppia.“

Das Wunder des Unglaubens. Von F. Ballard. Autorisierte Übersetzung a. d. Engl. und mit Zusätzen versehen von Prof. D. Dr. Eduard König.
Preis M. 3.— brosch., M. 4.— eleg. gebunden.

„. . . Haben Sie warmen Dank für den Ballard! Heute habe ich die letzte Seite dieses trefflichen Buches gelesen und heute begimme ich wieder mit der ersten Seite. Des Buch mit seiner machtvollen und schönen Sprache ist ebenso geeignet, den Glauben zu stärken als unser Wissen zu mehren, unsern Horizont zu erweitern. Es ist eine große heilige Saitre auf den Unglauben. Und ohne Zweifel ist es eine ganz seltene Musikammer für alle die, die wider den Unglauben in sich und um sich kämpfen wollen. . . . Die Unzähligen, die durch vermeintliche Gründe der Vernunft dem Glauben abhold sind, werden in Ballards Buch finden, was ihnen nötig ist.“

Pastor D. D. Kunde (Bremen).

„. . . Die klare und schöne Sprache des Buches, wie die religiöse Wärme der Empfindung, machen ebenso wie der durch Gedankenreichtum und logische Schärfe ausgezeichnete Inhalt das vorliegende Werk zu einem der lesenswertesten der modernen apologetischen Literatur.“

„Kirchl. Wochenchrift.“

„Es ist eine der besten Verteidigungen des Glaubens, die ich kennen gelernt habe.“

Pastor E. Keller in „Auf dem Wort.“

Verlag von **Edwin Runge** in **Groß-Lichterfelde**.

Die Charakterbildung des Geistlichen. Von Konsistorialrat

Fr. Lahusen, und
Die Macht der christlichen Ethik für das moderne Bewußtsein.
Von Superintendent **Jakobi-Schoeneberg**. In einem Hefte zusammen Preis 60 Pf.

... Lahusens Wort, aus der Tiefe geschöpft, geht in ähnlicher Weise an die Gewissen, wie einst das **Büchseis** über die Befehrung der Geistlichen. Jakobis Arbeit ist wertvoll als christliche Beleuchtung der modernen und modernsten Literatur."

„Theolog. Jahresbericht.“

Schriften von Professor D. Dr. Eduard König (Bonn):

1) Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik. Preis 2 Mark.

... Es verdient lebhaften Dank, daß hier ein Knndiger das Werkzeug, mit dem kritisch sezekt wird, selbst einer scharfen Kritik unterworfen und mehr als eine Scharte in ihm nachgewiesen hat."

„Theol. Literaturbericht.“

2) Babylonians Kultur und die Weltgeschichte. Preis 70 Pfg. ... Diese geschicht und **allgemein verständlich** geschriebene Schrift ist wohl geeignet, weitere Kreise in den Streit einzuführen und ihnen das rechte Verständnis zu geben."

„Ev. Kirchenzeitung.“

3) Die Gottesfrage und der Ursprung des Alten Testaments. Preis 80 Pfg.

Unter den Bekämpfern des unvorsichtigen Deitisch ist Professor König einer der glücklichsten. Auch hier versteht er in einer für Laien verständlichen Form eine Reihe jener vorläufigsten Behauptungen und Urteile gründlich zu widerlegen."

Pastor **E. Keller** in **„Auf dein Wort.“**

4) Glaubwürdigkeitspuren des Alten Testaments. Preis 75 Pfg.

Dieses Heft ist besonders gegen Lepsius und Wellhausen gerichtet. Die Schrift besucht kurz und doch gründlich einige Hauptfragen der alttestamentlichen Kritik.

„Der Reichsbote.“

5) Alttestamentliche Kritik und Offenbarungsglaube. Preis 90 Pfg.

In gemeinverständlicher Form führt Verf. die Berechtigung der Textkritik vor Augen. ... Es ist ein Genuß, den Gedankengängen K.'s zu folgen."

„Ev. Kirchenzeitung.“

6) Die Babel-Bibel-Frage. Zugleich Kritik von Delitzsch's **3. Babel-Bibel-Schrift und die wissenschaftliche Methode.** Preis 70 Pfg.

... Duzende von Belegen bringt K. bel. aus welchen deutlich wird, wie ungenaue Arbeit Delitzsch in komparativ wie historischer Hinsicht gemacht hat."

„Lit. Mitteil. des bahr. Pfarrvereins.“

7) „Altorientalische Weltanschauung“ und Altes Testament. **Letztes Hauptproblem der Babel-Bibel-Debatte.** Preis 1 Mk. ... Wir freuen uns dieser Abwehr babylonischer Phantasiegebilde und empfehlen die Schrift als einen wertvollen Beitrag zur sachlichen Schlichtung des Babel-Bibel-Streites als das wärmste."

„Mitteilungen des Pfarrvereins.“

Die Bedeutung des Evangeliums Johannis für die christliche Lehre.

Von D. D. F. L. **Muelken**, Professor am Past theol. Seminar in Berea (Ohio.) Preis 50 Pfg.

... Diese positive Glaubensüberzeugung atmen den Lehrreihen Ausführungen seien Allen denen, die unser „rechtes zweites Hauptevangelium“ schätzen, zur Stärkung ihres Glaubens an den johann. Christus wärmstens empfohlen."

„Ev. Kirchenzeitung.“

Die Worte Jesu. Systematische Zusammenstellung aus dem Neuen Testament, entworfen von **Max Vorberg**, weiland Superintendent a. D. und Pfarrer, vollendet und herausgegeben von **Georg Vorberg**, Dr. phil. Preis: M. 1.70 brosch., M. 2.50 eleg. gebunden. Besonders elegant ausgestattet auf starkem Papier mit Goldschnitt und reicher Goldpressung des Einbandes als „Geschenkt Ausgabe“ M. 2.50 brosch., M. 3.50 gebunden.

„In 26 Kapiteln, in vorzüglicher, systematischer Ordnung und Übersicht, bieten sich hier dem Leser **alle Worte des Herrn** dar. Das Buch ist bestimmt zur Erbauung und Belehrung für die Gemeinde. **Geistliche und Lehrer** können für die Zwecke des Unterrichts hier im Augenblick nachschlagen, was der Herr über den betreffenden Punkt gesprochen hat. Auch der Prediger kann das Buch mit Gewinn dienstbar gemacht werden. Für jedes Wort ist die Fundstelle angegeben. Es ist ein eigenartiges, auch zu **Geschenktzwecken vorzüglich geeignetes Buch**, das wärmste Empfehlung verdient.“ **„Schlesische Zeitung.“**
„Hier ist uns ein Buch dargeboten, das allen, Geistlichen wie Laien, notwendig ist, wie das stehende Brot, und bei dessen Verteilung man sich verwundert fragen muß: wie kommt es, daß dieses Buch so lange ungeschrieben blieb! **Ohne Zweifel wird** das nachgelassene Werk des unvergeßlichen und von vielen schmerzlich vermißten Vorberg ein **Vollsbuch** werden und das schönste Denkmal für den Verewigten.“ **„Acht. Wochenchrift.“**

„... Es wendet sich ebenso an die Glieder der Gemeinde zur Erbauung und Belehrung in allerlei Gewissensfragen und -Bedenten, wie an die Geistlichen und Lehrer für homiletische und katechetische Zwecke. Als **Geschenk** für Konfirmanden dürfte man sich **kaum ein geeigneteres Buch** als das vorliegende denken können, ihnen wird es eine schätzenswerte Waffe sein beim Hinaustritt ins Leben. die sie schätzen wird vor den Verführern im allgemeinen und vor den Feinden des Evangeliums im besonderen. Das Buch verdient wärmste Empfehlung.“ **J. M. im „Volk“.**

„Um deswillen eignet es sich als Erbauungsmittel besonders für diejenigen, welche das inhaltlich zusammengehörige, aber in den Evangelien zerstreute mit **einem Bild übersehen** und in seiner Harmonie auf sich wirken lassen möchten. Sie werden aus dem Buche immer wieder den überzeugenden Eindruck gewinnen, daß die „Worte Jesu“ für die mannigfaltigen Bedürfnisse des Herzens und Fragen des Lebens reichlich genügen.“ **Theol. Literaturblatt.**

Lebensbuch. Eine Mitgabe aus dem Leben — fürs Leben — zum Leben. Von **Johs. Piening**. Gr. 8°. 339 Seiten. Sehr schön ausgestattet. Preis: M. 3.50 eleg. gebunden.

„Ein christlicher „Pharus am Meere des Lebens“. „... so ist denn dieses Buch wirklich eine Gabe „aus dem Leben, fürs Leben, zum Leben“, so recht geeignet für unsere Zeit, wohl imstande, vorhandene Bedenten gegen unseren Glauben zu zerstreuen, Aufsetzungen und Kleinlauben zu überwinden. Nimm und lies — jeden Tag eine Seite still für dich! Du wirst sicher reichen Gewinn davon haben. Auch für Prediger sei das Buch bestens empfohlen als eine reiche Fundgrube zur Illustration und Belebung ihrer Wortverkündigung.“ **„Die Wartburg.“**

„... Kurz, das Buch ist wirklich aus dem christl. Leben und führt ins Leben hinein. es hält in dem Christen die e gentlichen Herzscläge des Heils wach und hinterläßt den Eindruck „Wie seig ist“, ein Christ zu sein!“ Für gutgebildete **Konfirmanden**, für jedes echte Christenhaus, als Hochzeitsgabe, auch als **Fundgrube zur Illustration der Predigt** wird das Buch vorzügliche Dienste leisten.“ **„Oldenburg. Kirchenblatt.“**

„Ein höchst eigenartiges und sehr beachtenswertes Buch, das weite Verbreitung verdient.“

„Es bringt nicht nur Aussprüche und Betrachtungen in knappster Form von hervorragenden Geistlichen und anderen Christen über die gerade ausgewählte Schriftstelle, sondern führt oft auch die geschichtlichen Begebenheiten an, bei denen das betreffende Schriftwort der oder jener bedeutenden Persönlichkeit ganz besonderen Trost und Segen brachte. Aus diesem Grunde dürfte das Buch auch **Geistlichen und Lehrern** für ihre Berufszwecke sehr erspriessliche Dienste tun. Als **Geschenk bei jeder Gelegenheit**, namentlich aber auch für junge Christen zur Konfirmation ist es wie geschaffen.“ **„Das Volk.“ J. M.**

Die moderne Richtung und die Kunst. Von **Ermita**. IV. 267 Seiten.

M. 3.— br., M. 4.— eleg. geb.

„... Die Keltüre, oder, besser gesagt, das Studium des Buches ist jedem zu empfehlen, der noch ein Interesse sich bewahrt hat an dem Werden und Eidsauswirken deutscher Kunst...“ sagt der **Theologische Literatur-Vericht** am Schluß einer längeren Besprechung.

Biblische Zeit- und Streitfragen. 3:2

Herausgegeben von

Prof. Dr. Kropatschek in Breslau.

Ist das liberale Jesusbild modern?

Von

Richard H. Grünmacher,

Professor der Theologie in Rostock.

5. Tausend.



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Alle Rechte vorbehalten.

Die Fragestellung.

Man behauptet, daß die Menschen, die fälschlich einmal totgesagt wurden, besonders lange leben. Das gilt von einem gewiß — von Jesus von Nazareth. Im 18. und 19. Jahrhundert ist ihm vielfach und lebhaft von Bildung und Wissenschaft, von Kunst- und Naturfreunden, von den Armen und Enterbten, das Grab geschaufelt und der Totenschein unterschrieben. Was sollte er auch in einer Zeit, wo die Wissenschaft alle Rätsel lösen wollte und die Erfindungen und Entdeckungen ein „Gartenglück der Erde“ zu schaffen schienen! War die Natur alles, so wurde der überflüssig, von dem einmal einer seiner Jünger gesagt hatte: der Herr ist der Geist. Vermochte die Kunst dem Menschen eine neue vollbefriedigende Welt zu eröffnen, dann blieb kein Raum für den, der einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wollte. Und die Armen und Enterbten, denen das Wasser im Munde nach wirklichem Brot zusammenlief, wandten sich unwillig von dem ab, der die Menschen nicht vom Brot allein leben ließ, sondern von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes geht. So verwitterte die Gestalt Jesu mehr und mehr, immer altersgrauer wurde ihr Gestein, immer dichter die Hecken, die sie umgaben, und immer seltener die Menschen, die sie aufsuchten. —

Aber merkwürdig, all die neuen Erkenntnisse und Erfindungen leisteten doch das nicht, was man am meisten begehrte; sie gaben weder ein befriedigendes Weltverständnis, das die letzten und schwersten Rätsel löste, noch boten sie eine Erhöhung der Lebensgefühle und der Daseinsfreude. Man wurde nicht glücklicher als die Väter gewesen waren. Natur und Kunst schufen auch nur Sekunden und Stunden der Erquickung, das Brot wuchs nicht ins Ungemessene, und die soziale Frage löste sich nicht. Und da schlug sich erst einer und dann mehrere seitwärts in die Büsche und gingen auf die Suche nach dem verlassenen Christusbild. Und als sie

es gefunden, da suchten sie sowohl seine Gesichtszüge, wie den Sockel, auf dem es stand, wieder herzustellen und ihm eine passende Umgebung zu schaffen. Das ausgehende neunzehnte und das beginnende zwanzigste Jahrhundert stellt uns vor den überraschenden Tatbestand einer so allgemeinen und intensiven Beschäftigung mit dem Bilde Christi, wie nie zuvor. Die Literatur ist fast unübersehbar geworden und ebenso die Zahl der Christustypen. Wie in einer Christusbilderausstellung vor einigen Jahren jeder Maler den Herrn anders dargestellt hatte und man bei manchem Gemälde niemals ein Christusporträt vermutet hätte, wenn es nicht ausdrücklich gesagt wäre, so steht es auch gegenwärtig mit den Schöpfungen der wissenschaftlichen und populären Literatur auf diesem Gebiete. — Dieser Tatbestand löst in jedem Freunde Christi naturgemäß zunächst eine ähnliche Stimmung aus, wie sie Paulus einmal in Rom mit souveräner Weitherzigkeit in die Worte kleidete: „Was ist ihm aber dann? Daß nur Christus verkündigt werde allerlei Weise, es geschehe zufallens oder rechter Weise, so freue ich mich doch darinnen, und will mich auch freuen“ (Philipp. 1,18). Aber so wenig das den Paulus gehindert hat, sein Christusbild für das richtige zu halten und sich entschieden gegen die zu wenden, die „das Evangelium Christi verkehren wollen“ (Gal. 1,7), so wenig vermögen wir die Frage zu unterdrücken, welches Christusbild unter den vielen denn zutrifft. Auch abgesehen von der Bedeutung, die es für unsere religiöse Stellung und Weltanschauung haben kann, erweist sich bei uns modernen Menschen der Wirklichkeitsinn immer wieder stärker als alle Romantik, der Mut auch ein Ideal zu verlieren größer als die Neigung, sich durch eine Illusion beglücken zu lassen. Wir vermögen unseren Verstand auch auf diesem Gebiete nicht stille zu stellen, sondern sprechen es als unser Bekenntnis aus, daß uns auch hier Vernunft und alle Sinne gegeben sind, um die Wahrheit zu erkunden.

Unter all den neueren Jesusbildern hat eins allmählich eine immer festere Gestalt gewonnen und immer kräftiger den Anspruch erhoben, den wirklichen Jesus im geschichtlichen Sinn, aber auch zugleich als lebendige Kraft für unsere Tage darzubieten. Es ist von der liberalen oder kritischen Theologie zunächst in wissenschaftlicher Arbeit gewonnen und dann von ihren Vertretern selbst oder deren Freunden

den weitesten Kreisen in allerlei Formen zugänglich gemacht worden. Infolgedessen gehört es für jeden, der heute zu einem richtigen Verständnis der Person Jesu kommen will, zu einer unumgänglichen Notwendigkeit, sich mit diesem Jesusbild zu beschäftigen. Es bedarf auch der kritischen Untersuchung und wir sind gewiß, daß die Männer, die es selbst durch Kritik schufen, gern bereit sind, es nun ihrerseits auch dem Feuer der Kritik auszusetzen. Empfinden wir auch aus mancher ihrer Darstellungen lebendige Herzenswärme, so sind wir doch sicher, daß es nicht als herz- und pietätslose Neugier empfunden wird, wenn wir auch diese Regungen auf ihre Berechtigung und Gesundheit untersuchen. Sie selbst haben ja vor keiner noch so ehrwürdigen Vorstellung, vor keinem Bekenntnis, an dem sich Millionen und Abermillionen früher stärkten, Halt gemacht; kein Reformator, kein Apostel, kein Evangelist und Prophet stand ihnen hoch genug, um nicht den Heiligenschein auf seinem Haupte herabzunehmen und ihn einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen! Wie sollten sie da nicht froh und willig auch die Schöpfung ihrer Hände bis ins innerste Mark einer kritischen Musterung darbieten!

Uns ist Kritik und Zerstören nicht das höchste, nicht das erste und das letzte, wir arbeiten lieber mit der Kelle als mit dem Schwert. Auch die „Biblischen Zeit- und Streitfragen“ haben in ihren ersten vierundzwanzig Hefen fast ausschließlich aufbauend gewirkt und wir denken auch gar nicht daran, uns in die von Freunden und Feinden öfter gewünschte Rolle drängen zu lassen und nur „Gegenschriften“ zu schreiben, „jeden Raminbrand als ein Großfeuer dadurch zu signalisieren“, wie es einmal ausgedrückt worden ist, daß wir jedesmal mit großen Löschzügen anrücken. Dazu halten wir uns zu gut, haben auch zu viel eigene Gedanken, die wir lieber aussprechen und von anderen kritisieren lassen. Hier dagegen bei dem liberalen Jesusbild handelt es sich wirklich um eine Größe, die ernstliche Berücksichtigung zur Zeit verdient und die, so lange sie besteht, immer wieder jedes andere Christusbild beschattet und die volle Freude an seinem Licht nicht aufkommen läßt. Darum bedarf es einer durchgreifenden Beurteilung.

Aber wie, mit welchen Maßstäben soll das geschehen? Zunächst gilt es einmal die wirklich charakteristischen Linien des liberalen Jesusbildes zu sammeln. Das Material ist jetzt so reichlich und von so verschiedenen Seiten bereit ge-

stellt, daß es möglich ist, seine konstitutiven und bleibenden Züge zu sammeln und von etwaigen individuellen Extravaganzen zu sondern. Es gilt streng die in der Polemik nicht selten angewandte Methode zu vermeiden, erst aus dem Gegner eine Vogelscheuche zu machen und dann großen Mut und Geschicklichkeit in seiner Bekämpfung zu beweisen. Wir wollen das liberale Jesusbild nicht kleiner, aber auch nicht größer machen, als es wirklich ist.

Seiner Kenntnis soll die Beurteilung folgen. Es sind mancherlei Maßstäbe denkbar, durch deren Anwendung sie vollzogen zu werden vermag. Man kann das kirchliche und das biblische Christusbild heranziehen und zeigen, in welchem Maße das liberale Jesusbild davon differiert. Aber damit ist nicht viel gewonnen; die einen, welchen die kirchlichen und biblischen Vorstellungen autoritativ sind, brauchen kaum ein solche Kritik einer andersartigen Auffassung, da diese ihnen schon um dieser Andersartigkeit willen als verwerflich erscheint. Umgekehrt gibt man auch auf liberaler Seite jetzt offen und frei zu, daß die eigene Jesusgestalt nicht identisch mit der kirchlichen ist, aber auch nicht mit der des Johannes und des Paulus, ja auch nicht einmal mit der schon in den ersten drei Evangelien wirksamen verherrlichenden Dogmatik der ersten Gemeinde. Ja man sieht darin gerade eine der größten Errungenschaften, daß es nun gelungen sei, all die Prunkgewänder und den Goldgrund, ja auch den ungenähten Rock von der wirklichen Gestalt Jesu abzulösen, mit denen man ihn von sehr früh an schmückte. Ein Nachweis der Differenz zwischen dem eigenen und dem kirchlich-biblischen Christusbild wird unbedenklich zugestanden, ja als wertvolle empfehlende Feststellung angenommen.

Dann aber muß ein anderer Weg eingeschlagen werden. Es müssen Maßstäbe und Richter gewonnen werden, die unvoreingenommen und unparteiisch sowohl dem biblisch-kirchlichen wie dem liberalen Jesusbild gegenüberstehen. Als solche Maßstäbe kommen Logik, Psychologie, die Methoden der Wissenschaft und das allgemein anerkannte Wesen der Religion in Betracht, und als Richter der moderne Mensch und zwar so, daß dieser jene handhabt. Denn wir wissen ja alle, in welchem Maße die Zuneigung zu einer bestimmten Meinung selbst die Anwendung der logischen und psychologischen Gesetze beeinflusst, so daß bei ihrer Handhabung durch einen kirchlich

gesinnten Menschen bei und eventuell zu Ungunsten des liberalen Jesusbildes der Verdacht der Voreingenommenheit entstehen und seine Darlegungen eindrucklos machen könnte. Darum verzichten wir fast ganz auf den Ausdruck eigener Meinung und begnügen uns, moderne Menschen ihre Stellung zu dem liberalen Jesusbilde aussprechen zu lassen. Das hat den Vorteil vollkommener, unüberbietbarer und unwiderlegbarer Objektivität und es vermittelt uns zugleich einen Einblick in die Stellung moderner Menschen zu religiös-christlichen Fragen, die gerade Freunden des biblischen und kirchlichen Christus nicht dringend genug empfohlen werden kann. Vielleicht scheint es dem einen oder dem anderen als eine Blasphemie, in einer „biblischen Streitfrage“ den modernen Menschen als Richter anzurufen, aber wir wollen ja auch „Zeitfragen“ hier verhandeln und wie soll das möglich sein, ohne daß wir dabei den Menschen unserer Tage zu Worte kommen lassen! Freilich muß dann das Vorurteil dahin fallen, als sei der Mensch unserer Zeit ein besonders verworfenes Wesen, das nur Törichtes und Verwerfliches zu sagen vermag. Diese Beurteilung ist objektiv unwahr und gerade für jeden lebendigen Christen subjektiv unerträglich. Die Vorstellung von einer „guten alten Zeit“ ist, soweit wir sie auch zurückverfolgen, ein Traum, ja soweit wir durch strenge geschichtliche Vergleichung feststellen können, ist es nach vielen Richtungen in sittlicher und sozialer Hinsicht besser geworden. Die zahlreichen abstoßenden und gemeinen Züge, die wir in unsern Tagen sehen — deutlicher vielfach durch ihre größere Öffentlichkeit und bessere Rechtspflege —, sind keine Spezialität des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern nur die Ausbrüche der immer gleichen verdorbenen Natur des Menschen; auch Weltanschauungen, die uns wie der Materialismus besonders widerstreben, sind im Gang der Geschichte überall bald mehr oberirdisch, bald mehr unterirdisch zu beobachten. Aber dann scheint jeder Unterschied der Geschlechter dahin zu fallen und damit auch das Recht von einem „modernen“ Menschen im spezifischen Sinne zu reden! Allein das eben Ausgeführte sollte nur jene quantitative Abwägung zwischen den wechselnden Generationen der Menschheit abwehren, die der gegenwärtigen Welt ein besonders gerütteltes und geschütteltes Maß von Bosheit zumißt, nicht aber will sie leugnen, daß sich qualitative Unterschiede im Bösen, aber auch im Guten finden können. Jede Zeit spinnt neue Gewänder für ihr Nacht- und ihr Tages-

leben, und wer diese von früheren zu unterscheiden vermag, der sieht den „modernen“ Menschen. Es ist das eine besonders schwierige, aber auch reizvolle und keineswegs unlösbare Aufgabe, auf deren Beantwortung wir uns aber für unseren Zweck nicht zurückbeziehen oder gar zu warten brauchen. Denn es hat sich eine lange Reihe von Männern, die wir fraglos zu den modernen, den eigenartigen Typus unseres Zeitalters mitbestimmenden rechnen müssen, über das liberale Jesusbild ausgesprochen, während außerhalb des Kreises der liberalen Theologie bisher kein führender moderner Geist für ihr Jesusbild eingetreten ist.

Uns ist ja Gott eine allewege lebendige und wirksame Macht, dem kein Geschlecht und keine Zeit entnommen ist, — er wirkt auch heute in unverminderter Macht und gebraucht alle Menschen nach seinem Willen. Darum lauschen wir emsig auf alle ihre Gedanken und Urteile, und gerade je eigenartiger und je selbständiger sie sind, um so mehr, ob daraus nicht die Stimme unseres Gottes uns entgegenklingt, der sein ewiges Evangelium wieder von allen Surrogaten unterscheiden will und die Menschen unserer Tage erst zu deren Kritikern macht, um sie dann mit der alten Wahrheit, wenn auch in neuer Form zu befreunden. Es scheint sich wieder so zu begeben, wie in jenen alten Zeiten, von denen man uns erzählt, wo ein starker Held immer erst die Philister abschütteln mußte, ehe er sich zu neuen Taten der Kraft und des Sieges erheben konnte. —

Das liberale Jesusbild.

Die Wiege des liberalen Jesusbildes steht schon im 18. Jahrhundert, ein Mann, wie der Wolfenbüttler Fragmentist Reimarus, dessen Papiere Lessing zuerst der Öffentlichkeit übergab, hat eine Reihe der heutzutage wieder besonders betonten kritischen Beobachtungen, aber auch positiven Züge schon aufgestellt; das noch öfter zu zitierende Buch von A. Schweizer: „Von Reimarus zu Brede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ 1906 hebt mit ihm darum auch die neuere Entwicklung an. Nach der kritischen Seite hat es von keinem Paten reichere und haltbarere Geschenke empfangen als von David Friedrich Strauß; es gibt eigentlich kaum einen scharfsinnigen Einwand gegen die biblische Überlieferung — auch wenn er „religionsgeschicht-

lichen" Charakter trägt — bis in die neueste Zeit, der einen Kenner von Strauß nicht wie ein guter alter Bekannten anmutete. Aber auch Renans in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts soviel gelesenes Leben Jesu hat in der Methode, aber auch in einer Reihe von sentimentalen Einzeltönen im Bilde Jesu stärkere Spuren hinterlassen, als man das gemeinhin ahnt. Auch die kritischen Lebensbilder von Schenkel und Reim, die mit einer — allerdings verschwundenen — umfangreichen und gründlichen Solidität gearbeitet sind, kämen unter den Ahnen in Betracht. Dagegen sind die Einflüsse Ritschls und seiner älteren Schüler, denen es durchschnittlich an Phantasie und Kraft mangelte, ein Gesamt- und Charakterbild Jesu zu entwerfen, geringer anzuschlagen. Nur einer aus dem Kreise der Ritschlschen Theologen, der aber eine sehr selbständige Stellung einnimmt, ist sowohl in der Konzentration des ganzen Christentums ausschließlich auf die Person Jesu, wie in den letzten Prinzipien ihrer Auffassung, die auch hinter scheinbar entgegengesetzten als die treibenden stehen, als einer der direkten Schöpfer des liberalen Jesusbildes zu nennen. Es ist Professor Herrmann in Marburg, der seine Ansichten vor allen Dingen in den beiden Schriften: „Der Verkehr des Christen mit Gott“, 4. Aufl., 1903 und „Ethik“, 3. Aufl., 1904 niedergelegt hat. Ausgebildet haben das liberale Jesusbild in der Form, wie wir es berücksichtigen und schildern werden, einmal die Männer, die den Übergang von der altritschlschen zur religionsgeschichtlichen Richtung bilden, und sodann vor allem die Anhänger der religionsgeschichtlichen Schule selbst, die von der älteren im engeren Sinne sogenannten liberalen Theologie, mit der sie eine Reihe von gleichartigen Tendenzen verbinden, Zuzug erhielten. Aus ihnen wollen wir nur die hauptsächlichsten und weitverbreitetsten auswählen und als Grundlage für Darstellung und Kritik nennen. Der erstgenannten Klasse gehört Harnack: „Wesen des Christentums“ 1900 und Jülicher: „Die Religion Jesu“ (Kultur der Gegenwart I, 4) an, der zweiten Bouffets „Jesus“ 3. Aufl. 1907 in den Religionsgeschichtlichen Volksbüchern, der durch die kleine Schrift desselben Verfassers: „Was wissen wir von Jesus“ 2. Aufl. 1905 ergänzt und nach der literarkritischen Seite unterbaut wird durch „Die Quellen des Lebens Jesu“ von P. Wernle 1904. In den Rahmen einer geschichtlichen Übersicht hat Weinel sein Jesusbild gestellt in der Schrift: „Jesus im 19. Jahrhundert“

(Neue Bearbeitung 1907). Von altliberaler Seite mag Pfeleiderer: „Die Entstehung des Christentums“ 1905 und P. Mehlhorn: „Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu“ (Aus Natur und Geisteswelt, B. 137. 1906) genannt werden. Die übrige Literatur dieser Richtung wird fast in allen ihren Veröffentlichungen so regelmäßig und so reichlich zitiert (s. Bouffet und Mehlhorn), daß auch für sie ein Verweis auf die genannten Schriften genügt. Während die bisher berücksichtigten Publikationen trotz ihrer populären Form auf der eigenen wissenschaftlichen Arbeit ihrer Verfasser beruhen, hat eine Veröffentlichung der letzten Zeit sich darauf beschränkt, die Hauptresultate der ganzen Gruppe in eine für die weitesten Kreise anziehende und zugängliche Form zu übersetzen. Es ist das durch Frenssens Handschrift in seinem „Hilligenlei“ 1905 geschehen. Obwohl er alle seine Gewährsmänner am Schluß nennt, hat man doch hier und da sein Recht dazu zu bezweifeln versucht und sich von ihm entfernt (cf. z. B. Baumgarten: G. Frenssens Glaubensbekenntnis 1906), aber ohne Erfolg. Die „Christliche Welt“ ist mannhaft für Frenssen eingetreten, ein liberaler Theologe Niebergall hat in einer besonderen Schrift: „Hilligenlei und moderne Theologie“ 1906 freudig bekannt: „Er gehört zu unserer Gruppe. Sein Jesusbild ist Fleisch vom Fleisch der modernen¹⁾ Theologie Im ganzen wird sich die moderne Theologie zu seinem Jesusbild bekennen müssen“ (22). Und Schweizer, dem es nur darauf ankommt, objektiv die historischen Zusammenhänge festzustellen, proklamiert als Urteil des Geschichtsschreibers: „Frenssen hat das Geheimnis seiner Lehrer verraten . . . Die Abhängigkeit, in die er sich begibt, ist geradezu beängstigend. Man kann fast von jedem Abschnitt sagen, ob Kai Jans beim Schreiben in Oskar Holzmann, in P. W. Schmidt oder in von Soden hineingeschaut hat“ (306 ff.). Gerade Frenssens Darstellung hat es erst möglich gemacht, daß viele moderne Menschen Kunde und damit Anlaß zum Urteilen über das liberale Leben Jesu gewannen, die bisher von ihm in seiner von Theologen popularisierten Form keine Notiz genommen hatten. —

Auf zweierlei Weise sucht man innerhalb der liberalen Theologie des Wesens Christi

¹⁾ Niebergall identifiziert noch in der üblichen Weise die „moderne“ und die liberale Theologie, während wir scharf zwischen beiden scheiden.

habhaft zu werden, einmal auf einem von geschichtlichen Untersuchungen unabhängigen und ein anderes Mal auf historisch-kritischem Wege. Den einen Pfad beschreitet Herrmann, den anderen Harnack, Bouffet, Jülicher, auch Weinel, Mehlhorn, Psleiderer. Herrmanns Verfahren ist nur von seiner eigentümlichen Gesamttendenz aus verständlich, die Wahrheit des Christentums zu begründen. Zur Gewißheit des christlichen Glaubens wirken nach ihm zwei Mächte verschiedener Art zusammen: „der Eindruck einer geschichtlichen Größe, die in der Zeit an uns herantritt, und das sittliche Gesetz, das wir, nachdem wir es vernommen haben, in seiner ewigen Wahrheit verstehen können (V. d. Chr. 297). Genauer wird diese geschichtliche Größe als das „innere Leben“ Jesu bezeichnet, aber dennoch behauptet, daß ihre Wirklichkeit und Wahrheit nicht durch „ein historisches Urteil“ begründet wird (59), ja es wird als „ein verhängnisvoller Irrtum“ bezeichnet, „wenn man sich durch historische Forschung den Grund des Glaubens feststellen lassen will“ (62). Trotzdem wir zunächst die geschichtliche Überlieferung brauchen, werden wir doch zuletzt, wo es sich um die Gewißheit von dem inneren Leben Jesu und seiner Eigenart handelt, dennoch von ihr frei „weil es sich uns schließlich selbst als etwas gegenwärtig an uns Wirksames aufdrängt“ (60), weil „wir an der Bereicherung unseres eigenen inneren Lebens der Berührung mit dem Lebendigen inne geworden sind“ (61). Herrmann behauptet demnach, daß man die „geschichtliche Größe“ der Person Jesu in ihrem zentralen Inhalt, in ihrem inneren Leben unabhängig von der geschichtlichen Überlieferung und ihrer Kritik gewiß werden kann. Wir begnügen uns hier mit der Registrierung dieser merkwürdigen, höchst widerspruchsvoll erscheinenden Behauptung, verschieben ihr letztes Verständnis für später, da es uns manches Rätsel lösen wird.

Harnack und Bouffet meinen nämlich, daß man zu einem auch für den Glauben genügenden Jesusbild allein auf historisch-kritischem Wege kommen kann (Harnack 4 u. 8 und Bouffet „Was wissen wir . .“). Dieser historisch-kritische Weg besteht aber in der Aussonderung der glaubwürdigen Quellen. Bei der jetzt wieder weitere Kreise ergreifenden Bezweiflung, ob es überhaupt einen historischen Jesus gegeben hat, da ja nach liberal-theologischer Auffassung sämtliche uns noch zugängliche christliche Quellen durch die

Dogmatik der ersten Gemeinde umgestaltet sind, gewinnen etwaige, von ihnen unabhängige außerschristliche Zeugnisse besonderes Gewicht. Bouffet konstatiert von ihnen, „daß sie uns nicht sehr viel weiter helfen“ (W. w. w. 15) und daß die Annahme einer freien Erfindung seiner Existenz durch sie nur „einigermassen erschwert wird“ (l. c. 17). Über Christi Wesen erfahren wir aus ihnen nichts, da seine Bezeichnung „wie ein Gott“ in dem Briefe des Plinius um 110 n. Chr. uns ja wieder wie die innerchristlichen Quellen nur Gemeindedogmatik gibt. Es bleiben somit nur christliche Quellen übrig und zwar ernstlich nur die im Neuen Testament vereinigten. Weinel bezeugt in Bezug auf die apokryphen, d. h. nicht im N. T. stehenden Schriften, die etwas von Jesus wissen wollen, „daß von allen diesen Schriften nur eine einzige sich an Alter und Bedeutung mit unsern biblischen Evangelien messen kann, das sog. Hebräerevangelium. Leider ist von ihm so wenig erhalten, daß auch es ernstlich nicht in Frage kommt“ (61). Auch von den sogenannten ungeschriebenen Sprüchen Jesu, die nicht im N. T. stehen, wird in den genannten Schriften fast niemals Gebrauch gemacht und wo es geschieht, fügen sie keinen wesentlichen und neuen Zug hinzu.

Unter den neutestamentlichen Schriften gelten als die ältesten und sichersten die paulinischen Hauptbriefe, sie bezeugen aber in Bezug auf den „historischen“ Jesus nicht mehr, als daß er gelebt hat und dazu einige Worte (cf. Weinel 60). Paulus verkündigt allein den gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes und wir stehen damit vor der doch recht eigentümlichen und mißlichen Tatsache, „daß dieser geschichtlich älteste Zeuge, den wir kennen, die allerspärlichste Quelle für unsere Kenntnis Jesu ist“ (Wernle 5). So bleiben dann nur die vier Evangelien übrig. Von diesen aber wird das Johannesevangelium von vornherein als gänzlich unglaubwürdig ausgeschieden, jeder Versuch einer Vermittlung seiner Tradition mit den drei ersten abgelehnt (cf. Wernle 12 ff.). Wir sind also bei den Synoptikern angelangt, aber damit „noch nicht am Ende unseres Weges“ (l. c. 54). Denn auch von dem wahrscheinlich ältesten Markusevangelium gilt, daß „das geschichtliche Bild Jesu stark getrübt ist, die Person Jesu ins Groteske, Phantastische verzerrt worden ist“ (l. c. 60). Erst recht gilt von unserm Matthäus- und Lukasevangelium, daß nicht nur in seine Vor- und Nachgeschichten der trübende Gemeinde-

glaube eingegriffen hat, sondern überall in ihnen sind dessen Spuren zu beobachten. Darum müssen wir hinter die Evangelien zurückgehen, auf die ihnen zu Grunde liegenden Quellen; als solche erscheinen Traditionen, die in einer älteren, dem heutigen Markus verwandten Schrift, dem sogenannten Urmarkus und Sprüche, die in einer aramäischen, in unserm Matthäus besonders hervorscheinenden Schrift gesammelt sind, obwohl „niemand die Redequelle (und ebenso jenen Urmarkus) nach Umfang und Inhalt genau kennt“ (Wernle 59). Aber auch diese Urquellen geben uns noch nicht rein den historischen Jesus wieder. „Sie enthalten die Möglichkeit der Erübung und der Umbildung. Sie geben zunächst den Glauben der Christen wieder, einen Glauben, der im Laufe von vier Jahrzehnten gewachsen ist und sich auch gewandelt hat“ (83). Darum wartet der historisch-kritischen Arbeit noch eine letzte Aufgabe, in jenen niemand nach Inhalt und Umfang genau bekannten Urquellen Kern und Schale voneinander zu sondern. Fragt man, welche Hilfsmittel hier zur Verfügung stehen, so antwortet Harnack: „Wer einen frischen Blick für das Lebendige und eine wahre Empfindung für das wirklich Große besitzt, der muß es sehen und von den zeitgeschichtlichen Hüllen unterscheiden können“ (9. cf. 16). Pfeiderer nennt mit einer nur leichten Abwandlung des Harnackschen Bildes „gesunde Augen“ (15) und nüchternen ehrlichen Wahrheitsfönn (12) und nach Bouffet verwandelt sich das Große in das „Psychologisch Begreifliche“ (W. w. v. J. S. 56 u. 60 u. ö.), — das sich negativ durch die prinzipielle Ablehnung alles in strengem Sinne Wunderbaren und Einzigartigen (cf. Harnack 16 ff., Bouffet l. c. 55 ff., Mehlhorn 15) charakterisiert — und in das „Unerfindbare“ (cf. Bouffet 87/88). Besonders durch Echtheit sollen sich alle die Stücke auszeichnen, die im Widerspruch mit dem späteren Gemeindeglauben stehen und von diesem versehentlich unretouschert stehen geblieben sind (cf. Bouffet W. w. w. 57, Mehlhorn 15). Wo die Überlieferung der Evangelien nicht reich und intim genug ist, da dürfen wir auch „einmal unsere Phantasie anspannen“ (Bouffet 30).

Der Weg, auf dem das liberale Jesusbild gewonnen wird, ist also entweder der, daß man des „inneren Lebens“ Jesu frei und

selbständig gegenüber aller historischen Überlieferung gewiß wird, oder daß man diese historische Überlieferung der strengsten Literarkritik unterzieht, bis man auf zwei nur hypothetisch zu erschließende Urquellen kommt, in denen dann nach ganz besonderen Maßstäben Kern und Schale voneinander gesondert werden. —

Den Charakter der daraus gewonnenen Jesusgestalt in ihren Grundzügen werden wir erkennen, wenn wir uns eine Antwort auf die folgenden Fragen geben lassen: Welche Art trug sein Seelenleben, wie war seine sittliche Beschaffenheit, was wollte er und endlich worin liegt seine bleibende Bedeutung auch noch für uns und wie urteilte er über sich selbst? —

In Bezug auf das Seelenleben Jesu werden wir gewarnt, es uns „nicht zu ruhig, zu harmonisch zu zeichnen“ (Bouffet Jesus 11). Ihm wird ein „Ringens und Kämpfen“ zugesprochen, freilich dabei hinzugefügt, „daß wir von ihm in der Einsamkeit inhaltlich fast nichts erfahren, nur eben die Tatsache, daß Jesus in die Einsamkeit ging“ (Bouffet 13), wobei Bouffet leider die Angabe der neutestamentlichen Stellen vergißt, aus denen der Leser ersehen könnte, daß diese immer nur von einem Zurückziehen Jesu in die Einsamkeit zum Beten berichten, dessen Gleichsetzung mit Ringen und Kämpfen quellenmäßig unbegründet ist. Darum „a h n e n (!)“ wir, „daß furchtbare und übergewaltige Kräfte in ihrem Innern wogen“ (l. c. 12). Weinelt setzt diese Ahnungen in Gewißheit um: „Auch er mußte zweifeln und ringen um seinen Gott, um die Erkenntnis seines Willens und um die Ergebung in ihn“ (102 cf. 103) und Frenssen schildert uns plastisch genau diese Vorgänge: „er kauert am Felsenhang, ein armer, einsamer, von schrecklichen Zweifeln zerrissener Mensch in allerschwerster Not“ (50). Entsprechend goethischer Psychologie schlägt das „zu Tode betrübt“ häufig in das „himmelhochjauchzend“ um. Jesus war „ein armes, unruhvolles, bald jauchzendes, bald unsäglich banges Menschenkind“ (Frenssen 509). Er wird getröstet „draußen vor der Stadt im frühen Morgenrot oder im mondscheindurchflimmerten (!) Garten von Gethsemane, wenn er seines Vaters Stimme in der Einsamkeit vernimmt“ (Weinelt 103, cf. 112). Wenn auch nicht ganz sicher, so ist es

doch sehr wahrscheinlich, daß Jesus auch die „Andachtsaugenblicke der Ekstase“ (Weinel 103) kennen gelernt hat und daß „Enthusiasmus“ die eigentlich treibende Kraft seines Lebens war (cf. Weinel 100, cf. 156 ff.). Infolgedessen finden wir in Jesus etwas Gewaltiges und Übermächtiges, und Frenssen überseht auch hier wieder nur die blasse Theologensprache in wirkliche Anschauung, wenn er Jesu Seele gehen läßt bis „an die Grenze des Menschlichen, bis an die Grenze eines erhabenen Wahnsinns“ (S. 542, cf. 508). Mit dieser psychologischen Schilderung Jesu, als einer seelisch außerordentlich schwankenden Persönlichkeit stimmt es dann durchaus, wenn ihm auch in Bezug auf sein Selbstbewußtsein ein „Ringern“ zugeschrieben wird und alle weniger passend erscheinenden Aussagen auf die Begeisterung besonderer Stunden zurückgeführt werden. Auch sein Handeln ist demnach ein „blistartiges“ (Bouffet 43), weniger ein klar bewußtes, als ein „Unbewußtes“ (Weinel 86 u. 92), ja die tierische Kategorie des „Instinktes“, des „dunklen Dranges“ (Bouffet S. 8) erscheint als geeignet, um uns die psychologischen Voraussetzungen seiner Betätigung zu verdeutlichen.

Diese über- oder untermenschlichen Züge in Jesus machen aber nur die eine Hälfte der Charakteristik des liberalen Jesusbildes aus, daneben erscheint er nämlich als ein milder, ruhiger, klarer, natürlicher Mann. Vor unsern Augen steht ein „geschlossenes, festes, tapferes Leben voll Güte und Milde . . . in Schlichtheit und wahrer Demut und darum eben ein Leben voll stolzer, ihres Gottes sicherer, freimütiger Kraft“ (Weinel 88) er ist „ein ernster, einfacher Mann“ (95). Er entwickelt sich „zur Reinheit und vollendeten Güte“ (102) was uns andern freilich etwa so unfasßbar ist „wie die Größe eines Beethoven einem musikalisch mäßig begabten Menschen“ (102). Jesus hat „wieder und wieder die ungeheuern Kräfte, die in seinem Innern rangen, zum Besten der Seinen zu bändigen gewußt . . . So ist der Eindruck der Ruhe und der Sicherheit, der Freundlichkeit, des Friedens und der seelischen Harmonie im Gesamtbilde Jesu der stärkere“ (Bouffet 12 u. 13). Darum hatte Frenssens unsäglich banges Menschenkind doch als Kind besonders „klare und tiefe Augen, die ruhevollen schönen Bilder in sich aufzunehmen“ (S. 494), in seiner Seele entglomm darum „ein stilles, helles Licht“ (496). Auch später war er „sehr klar“ (510). Frenssen vermag beides sogar in einem Satze zu ver-

einigen: „Jesus hat eine heilige, bange, mutige Seele“ (S. 545) er ist zugleich ein „guter Heidemann“ und ein „tapferer Held“ (582).

Mit dieser psychologischen Auffassung der Person Jesu hängt eng seine intellektuelle und ethische Bewertung zusammen. Daß Jesus an einer Reihe zeitgeschichtlicher Irrtümern teilnahm, gilt als so selbstverständlich, daß es dafür keiner ausführlichen Belege bedarf (cf. Bouffet 24, Weinel 65. 92). Allerdings erstrecken sich diese Irrungen keineswegs nur auf Fragen, die mit seinem religiös-sittlichen Beruf in keinem oder wenigstens nur peripherischen Beziehungen stehen, vielmehr hat er sich gerade in einem der zentralen Punkte seiner Verkündigung gründlich geirrt. Der Gedanke, daß das Reich Gottes komme, war der beherrschende in seiner Predigt geblieben und das Kommen dieses Reiches „lag für ihn ganz im Wunderbaren und Zukünftigen“ (Bouffet 35). Aber darin — sowohl in der Nähe wie auch in dem wunderbaren Kommen — hat sich Jesus „mit seinem Volk und seinen Jüngern getäuscht“ (Bouffet 35, cf. S. 44 ff. cf. Weinel 115). Er irrte nicht minder in der Stellung die er sich einerseits und den Pharisäern andererseits gegenüber dem Geseze zusprach (cf. Bouffet 60). Und mag ein Teil dieser Irrtümer sich gerade aus dem glühenden und guten Herzen Jesu erklären (Weinel 156), so ist doch seine irrtümliche Stellung z. B. gegenüber den Pharisäern eine keineswegs sittlich untadelige. Jülicher spricht das deutlich in dem Satze aus: „... auch pessimistisch düstere, bittere, ja harte Worte sind uns aus seinem Munde erhalten; das Bild der Pharisäer hat er unbillig ins Schwarze gezeichnet, die Reichen beinahe wie lauter heillos verlorene Mammonsknechte behandelt, die weder ein Herz haben, noch ein Gewissen. Das sind Narben, die den Krieger bisweilen entstellen, aber doch nicht schänden“ (Kultur der Gegenwart S. 53). „Seine Natur war nicht ganz frei vom Bösen“ (Frenssen 587). Soweit als möglich soll allerdings Jesus von ethischen Vorwürfen entlastet werden, ein hartes Wort verliert dadurch „von seiner Herbhheit, wenn man es als reines Gleichnis faßt“ (Weinel 87), wenn auch „sein Inneres nicht bloß oberflächlich von der Sünde angefaßt worden ist“, so ist er doch andererseits „nicht durch einen Bruch mit einer sündigen Vergangenheit geworden, was er war . . . und dann macht er auch heute noch wie zu seiner Zeit den Eindruck einer Herzensreinheit

und sittlichen Hoheit, die überwältigen“ (Weinel 101). So ist denn Jesus eine schwankende und ringende, aber auch tapfere und harmonische Gestalt, die an den unvollkommenen Vorstellungen ihrer Zeit selbstverständlich beteiligt, auch in zentralen Punkten ihrer Predigt und in der Beurteilung ihrer Gegner irrt. Es mangelt Jesus auch nicht völlig sittliche Verfehlungen, er stand wirklich in innerer Verbindung mit der Sünde, aber er hat sie überwunden und ohne harten Bruch eine überwältigende sittliche Reinheit und Hoheit gewonnen.

Wir haben schon in den letzten Ausführungen den Inhalt von Jesu Predigt gestreift und dabei vernommen, daß sie auch in der Form, wie sie ihm als geschichtlich echt zugeschrieben werden muß, keineswegs als ewig gültig angesehen werden kann. Auch wenn die Schalen der Gemeindegemate von dem Kern des historischen Christus abgelöst sind, muß dessen Kern noch stark gewässert und geteilt werden, um für uns schmackhaft zu werden. Aus jenem wunderbaren Kommen des nahen Gottesreiches bleibt der Gedanke übrig: „daß diese Welt, ihr Geschehen und ihre Arbeit nicht ein endloses sich immer wiederholendes im Kreise verlaufendes Spiel sei, daß das alles seinen Abschluß, sein Ende und sein Ziel habe und daß Ende und Ziel in Gottes Hand ruhen und in seinen Gedanken beschlossen liegen“ (Bouffet 45). Aber wem auch dieser Gedanke noch „zu fernliegend vorkommen möchte, der soll bedenken, daß unser eigenes kleines Leben, von Geburt und Grab umschlossen, aus dunkler Nacht und einem unbekannten Woher aufblitzend, gar bald wieder zerfließt und in ein unbekanntes Dasein hinausgeht, von dem wir als Jesu Jünger nur ahnend glauben und hoffen können, daß es ein Dasein näher bei Gott sein werde“ (Bouffet 45). Diesen eigenen Ablehnungen, erbaulich-allegorischen Umdeutungen und Weiterführungen der Lehre Jesu kommt in anderen Punkten die Entwicklung zu Hilfe. Jesu Ethik, sonderlich in ihrer negativen Stellung zur Welt können wir nicht mehr einfach nachahmen: „Die Entwicklung der Dinge, der zu gehorchen auch Gottesdienst ist, weil Gott in ihr ist,“ hat uns anders gestellt (Bouffet 70), ein Gedanke, den Naumann, „Briefe über die Religion“ S. 55 und auch Tröltzsch „Politische Ethik und Christentum“

energisch betonen. Endlich macht es noch das Besondere und Heroische an Jesus unmöglich, einfach seinen Geboten zu folgen (cf. auch Bouffet: Wesen der Religion S. 262 ff.).

Wissen wir so, wie uns erbauliche Allegorie, Entwicklung und die Distanzierung vom Heroischen von vielen Punkten des religiösen Glaubens und der ethischen Lebensregeln Jesu entfernen kann und muß, so interessiert uns nun die Frage, was denn dieser Jesus bleibend Wertvolles gebracht hat. Er hat Reduktionen und Reinigungen vorgenommen. Er hat die Reichsgotteshoffnung vom Nationalen abgelöst, aber diese Ablösung ergibt sich dann nachher als einerseits durch das Alte Testament vorbereitet, andererseits als nicht in höherem Maße von Jesus vollzogen, als daß er den „Gedanken der Ablösung des Reiches Gottes von Israel hat ins Auge fassen und ertragen können“ (Bouffet 42) und daß das, „was Paulus weiterbauen konnte, Geist vom Geist Jesu, Feuer aus dem Feuer seiner Seele ist“ (44). Ähnlich steht es mit der Vergeistigung der Zukunftshoffnungen, die doch auch von Jesus nur in einem gewissen Umfang vollzogen wurden. Um so mehr scheint aber der Gottesgedanke Jesu ein einzigartiger gewesen zu sein; aber dem Sage: „Der leuchtenden Sonne gleich stieg im Evangelium der Gottvaterglaube empor“ folgt sogleich der andere: „Jesus brachte mit diesem Glauben nicht etwas durchaus Neues“ (Bouffet 51) und Weinell spricht hier von einem köstlichsten „Erbstück“ (97 und 105). Es bleibt nur die Schlichtheit und Sicherheit und Unbeirrtheit übrig, mit der Jesus seinen Gottesglauben ausspricht und betätigt (l. c. 52). Auch auf ethischem Gebiet gelingt es nicht irgend eine inhaltlich neue Erkenntnis Jesu beizulegen, sondern es kommt heraus auf die „Konzentration auf das wahrhaft Sittliche“ (Bouffet 61) auf seine „Leidenschaft für Wahrheit und Wirklichkeit“ (63) auf die Forderung von „Einheit, Ganzheit und Innerlichkeit“ (62). Endlich verkündigt Jesus noch die Sündenvergebung, auch hier wird festgestellt, daß der Gedanke im Judentum schon vorhanden war und nur eine Reinigung und qualitative Steigerung empfangen hat. Zudem gewinnt er durch Weinell eine eigentümliche Interpretation: Sündenvergebung bekommt man dadurch, daß man „in dem Schuldgefühl Gottes verzeihendes Herz selber spürt“. Das Schuldgefühl erscheint als ein „wunderbares Geschenk Gottes“ und „seine Vergebung ergreifen wir in unserer Schuld“ (318). Es würde somit eine völlige Täuschung sein, wenn man meinte, daß in der Anerkennung

der Gabe der Sündenvergebung, als eine der vornehmlichsten Gaben Jesu, irgend eine Verbindung mit der kirchlichen Auffassung von Jesus gegeben sei. Der Versuch, Jesus etwas inhaltlich Neues oder Eigentümliches zuzueignen endet mit dem Bekenntnis völliger Ratlosigkeit. Abgesehen von solchen allgemeinen Dogmen: „Das Wesen des Höheren liegt in der Vereinfachung,“ wie sie Bouffet Harnack nachspricht (cf. Wesen der Religion 196, Wes. des Christ. 30 ff.) klingen die Stimmen der Resignation. Jesus ist nicht als Herold einer neuen Religion aufgetreten, „er wollte bloß mit der alten Ernst gemacht wissen, damit auch Gott mit seinen Gnadengütern Ernst machen könne“ (Jülicher 48). „Was kann neu gewesen sein, nachdem die Menschheit so lange vor Jesus gelebt und soviel Geist und Erkenntnis erfahren hatte“ (Harnack 30).

In all den bisher mitgeteilten Formeln kommt aber die eigentlich charakteristische Auffassung der Vertreter des liberalen Jesusbildes noch nicht zum Ausdruck. Diese ist vielmehr in dem Satze Bouffets erhalten: „Das Evangelium ist im höchsten und vollendeten Sinne Religion und Persönlichkeit“ (75) und zwar ist die allgemeine Religion am kräftigsten und darum auch am vorbildlichsten in der Person Jesu verwirklicht. Das Evangelium ist identisch mit Religion überhaupt und zwar trägt diese Religion den ganz allgemeinen Inhalt: die Lehre von der Wirklichkeit Gottes des Vaters, die Versicherung des ewigen Lebens und dessen, was die Dinge und Kräfte wert sind, mit denen wir es zu tun haben und die Anweisung für die rechte Lebensführung (Harnack l. c. 32). Einfacher und bekannter ausgedrückt, der Inhalt des Evangeliums oder der Religion ist Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Das, was diese Religion mit Jesus von Nazareth gemein hat und darum gestattet, sie eine christliche zu nennen, ist dies, daß Jesus „die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und als solche noch immer empfunden wird“ (Harnack 91). „Fromm sein heißt einen Seelenzustand gewinnen, wie er in Jesus in überwältigender Wucht vorhanden ist“ (Naumann, Briefe über die Religion S. 48). Genau das gleiche Resultat ergibt sich bei Herrmann, nur mit einer stärkeren Wendung nach der sittlichen Seite. Das innere Leben Jesu hat den Gehalt und die Bedeutung, daß es als „wunderbare

Tatsache uns von immer neuen Seiten das ewige Leben einer menschlichen Seele anschaulich macht“, es ist „die tiefste sittliche Erkenntnis, die nie versagende schöpferische Kraft des sittlichen Waltens und die Seligkeit des Bewußtseins davon“ (B. d. Chr. 75). In der Einheit von Religion und Sittlichkeit liegt das Neue (Zülicher 61). Weinelt führt das alles nur länger und pektoraler aus (cf. Mehlhorn 128). Bouffet und Frenssen ziehen beide in gleicher Weise ganz am Schluß ihres Jesusbildes den Schleier völlig fort von seinem letzten Geheimnis. Die menschliche Seele jubelt über die Begegnung mit diesem Menschen: „Denn wir stoßen dann in Wahrheit auf die Fundamente unseres geistigen, persönlichen Daseins“ (Jesus 100)¹⁾. „Sondern dieser Glaube ist der unsrige, weil er dem Besten in meiner Seele gemäß ist . . . Er war der rechte, ganze Mensch; darum fand er diesen rechten Menschen glauben“ (589). Von allen Völkern gilt: „Haben sie Seelen wie wir, so werden sie zu diesem Glauben kommen“ (591). „Er ist das am reinsten herausgearbeitete Ich der Menschengeschichte“ (Naumann, Briefe über die Religion 81). Jesus ist also derjenige, der innerhalb aller seiner Schranken und in einer Fülle vergänglicher Formen die sittliche Menschheitsreligion persönlich verwirklicht hat. Er glaubte an Gott und liebte die Menschen, er kannte den Wert der Menschenseele und hoffte auf ihre Unsterblichkeit und das alles tat er tapfer und frei, treu und mannhaft und hielt auch im Leiden aus. Darum soll er auch uns noch der Führer der Zeiten und Völker zu Gott und den Menschen sein. Kann man ihn auch einen Propheten und einen Heiligen nennen, auch vom Übermenschlichen, Überprophetischen in ihm reden, ja ihn den „Sohn Gottes“ nennen, vor allen Dingen aber auch betonen, daß seine Person ein „Geheimnis“ sei, so soll doch das alles nicht die Behauptung korrigieren, daß Jesus nicht „die Grenzen des rein Menschlichen überschritt“ (Bouffet Jesus S. 91, cf. Pfleiderer 93). „Wir setzen nicht mehr mit dem Gedanken ein, daß Jesus absolut anders sei als wir, er von oben wir von unten . . . Und deshalb reden wir auch

¹⁾ cf. „Und vor uns erhebt sich dieses Gesamtbild, über das unsere Seele jubelt, weil es ihr ist, als stoße sie auf das Fundament ihres geistigen Daseins“ (B. w. w. S. 63). Er bringt uns „die natürliche Grundwahrheit des menschlichen Geisteslebens, die Gotteskindschaft“ (Niebergall l. c. 31).

nicht mehr von der Gottheit Christi" (Bouffet: Wesen der Religion S. 250, besonders kräftig Frenssen 528 ff.).

Aber tritt man damit nicht in Widerspruch mit Christi Ansprüchen selbst? Bouffet gesteht zu, daß „schon für Markus Jesus nicht etwa nur der Messias des jüdischen Volkes ist, sondern der wunderbare ewige Gottessohn, dessen Herrlichkeit in dieser Welt leuchtete" (W. m. v. J. S. 54), aber eben hier hat die Übermalung der Gemeinde am stärksten eingesezt. Denn wie Weinel behauptet, war „die Christologie fast fertig, ehe Jesus auf die Erde kam" (68) eine These, die von Gunkel, aber auch Psleiderer im einzelnen durchzuführen versucht wird. Darum bemächtigt sich gerade hier der Kritiker Hoffnungslosigkeit, zumal Jesus über diesen seinen höchsten Glauben an sich „naturgemäß" (!) wird Zurückhaltung beobachtet haben (Weinel 109). Während einige ganz bezweifeln, daß Jesus sich für den Messias und den Menschensohn gehalten hat, und andere es wieder glauben — schon Jesus schlüpfte in „den messianischen Purpurmantel hinein" (Mehlhorn 65) — sind die Dritten auf den vermittelnden Gedanken verfallen, daß er es wohl hier und da in besonders erregten Situationen seines Lebens getan hat. Und weil diese Frage den heutigen Theologen geheimnisvoll ist, wird sie das naturgemäß Jesus auch gewesen sein und wir gewinnen als letzte Lösung den Satz „Und zu dieser ihm selbst geheimnisvollen Kraft, die er in sich lebendig fühlte, schaute er darum wie zu etwas Überirdischen empor" (Weinel 113).

In aller Kürze zusammengefaßt hat Jesus zwar einige Reduktionen, Reinigungen und Veränderungen an dem religiös-sittlichen Vorstellungsinhalt Israels vorgenommen. Aber seine eigentliche Bedeutung liegt darin, daß er die allgemeine sittliche Menschheitsreligion d. h. den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit und die Tugendübung in besonders kräftiger, ja einzigartiger Weise in seiner Seele und Persönlichkeit vollzogen hat. Das gibt den Anlaß ihn noch heute als unsern Führer zu Gott zu werten, ihn auch Mittler zu nennen, ja ein persönliches Verhältniß zu ihm zu behaupten. Für was er sich selbst gehalten hat, bleibt im Dunklen, wahr-

scheinlich hat er in besonderen Situationen seines Lebens zu dem Gedanken gegriffen, er sei der Menschensohn, der Messias, in Wirklichkeit ging er nicht über das Menschenmaß hinaus.

Die Beurteilung durch moderne Menschen.

Liberal und modern wird ja durchschnittlich identifiziert und sonderlich der theologische Liberalismus legte seinerseits das größte Gewicht darauf. Ja, sein Glaube daran ist noch so treuherzig, daß er gar nicht begreift, wie man anderer Meinung sein kann. Aber die Tatsachen haben sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten so gemehrt, daß das Dogma schon in weiten außerliberalen Kreisen zur Rechten und zur Linken wankt und in nicht zu ferner Zeit auch dem Liberalismus selbst zweifelhaft werden wird, wenn auch nur im Rämmerlein. Moderne Menschen haben in großer Zahl und mit wichtigen Gründen gegen das liberale Jesusbild Stellung genommen. Aber haben sich nicht auch viele dafür erklärt, hat man nicht die theologischen Jesusbilder in Zehntausenden und das Frenssens gar in über hunderttausend Exemplaren gelesen? Lesen ist ja zunächst noch etwas anderes wie zustimmen, aber in der Tat Tausende und Abertausende haben auch ihr Wohlgefallen daran gefunden. Aber wer sind das in überwiegender Zahl? Die Durchschnittsphylister, d. h. die Menschen, die überall in die Hände klatschen, wo möglichst viel, möglichst alles Wunderbare und Supranaturale negiert wird, die eo ipso alles schön finden, das so recht vernünftig, menschlich mit einigen geheimnisvollen Hintergründen ist, so Gott, Tugend, Unsterblichkeit in den mystischen Rahmen des Freimaurertums gestellt¹⁾. Aber diese Menschen identifiziere man doch ja nicht mit den modernen Menschen! Sie hat es zu allen Zeiten gegeben und seit etwa zweihundert Jahren sind sie immer in derselben Form aufgetreten, sie haben dem

¹⁾ cf. Mascha Siémon im Liter. Echo Jahrg. 9 S. 337: „Denn der Durchschnittsmensch ist fanatischer Rationalist und duldet keine Rätsel, die sein gesunder Menschenverstand, auf den er so unbändig stolz ist, nicht lösen kann“ wie Leo Berg in sehr lesenswerten Ausführungen in der Kritik von Frenssen (cf. unten S. 27).

alten Rationalismus mit derselben Wonne zugestimmt, David Strauß zugejauchzt, sind von Renan gerührt worden, und ihre unveränderten Seelen schwingen in zeitloser Weise, wenn nun die Töne des gegenwärtigen Liberalismus locken. Und ebenso ist es ein unverbrüchliches Gesetz in der Geistesgeschichte, daß eine Anschauung dann am populärsten wird, wenn sie ihrem Zusammenbruch nahe ist, in der Tiefe pflegt's noch kräftig zu plätschern und zu rauschen, wenn die Quellen auf der Höhe schon zu versiegen beginnen. Bouffet hat das selbst so schön und richtig beobachtet, wenn er einmal sagt: „Aber man hat es ja oft erlebt, daß akademische Theorien gerade in der Zeit, in der sie abgewirtschaftet haben, erst in die Masse hinausgetragen werden“. (W. iv. v. J. 18) und davon nur eine Anwendung nach der falschen Seite gemacht.

Die führenden und die selbständigen Geister haben wie in der Vergangenheit, so auch in der Gegenwart eine ganz andere Stellung eingenommen. Wie Lessing sich zum Rationalismus, wie Schelling und Hegel sich zum Heidelberger Paulus, wie sich Fr. Nietzsche zu Strauß' altem und neuem Glauben gestellt hat, so auch die modernen stärkeren und konsequenteren Geister zu dem liberalen Jesusbilde. Sie kommen aus den verschiedensten Lagern und mancherlei Waffen werden von ihnen geführt.

Die ersten sind selbst vom Liberalismus ausgegangen, sie haben gründlich in ihm gearbeitet und man kann ihnen weder Unbekanntschaft mit den Methoden noch mit dem Material des Liberalismus vorwerfen, aber sie haben erkannt, wie gerade der moderne Wirklichkeitsfönn und rückhaltlose Konsequenz zur Vernichtung des liberalen Jesusbildes föhren muß. In Bezug auf die Quellenkritik hat hier der kürzlich verstorbene Breslauer Theologieprofessor Wrede in seinem Buche „das Messias-evangelium in den Evangelien“ 1901 das Bedeutendste geleistet. Ihm hat sich neuerdings der Altmeister der alttestamentlichen Kritik Wellhausen angeschlossen in seiner „Einleitung in die drei ersten Evangelien“ 1905, in der allerdings der sonst so absolut anerkannte Gelehrte nach Weinel mit „weniger Glück“ gearbeitet haben soll (73). Auch er lehnt die Rückkehr zu dem „historischen Jesus“ als etwas Unmögliches ab (115). Vom Standort der Leben Jesu Forschung hat der Straßburger Privatdozent der Theologie Schweizer „Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung“ 1906 den Bruch voll-

zogen, indem er in der Einleitung erklärt: „Dieses Buch kann zuletzt nichts anders, als dem Irrewerden an dem historischen Jesus, wie ihn die moderne Theologie zeichnet, Ausdruck geben, weil dieses Irrewerden ein Resultat des Einblickes in den gesamten Verlauf der Leben-Jesu-Forschung ist“ (Vorwort S. VIII). Er gibt darum der Hoffnung Ausdruck: „Die moderne Theologie wird einmal ganz ehrlich werden. Doch das ist eine Prophezeiung auf die Zukunft“ (249)¹⁾.

Ähnlich ist es dem früheren Privatdozenten der Theologie in Basel E. A. Bernoulli, dem Schüler Overbecks gegangen. Er hat, nachdem schon sein Buch: „Die wissenschaftliche und kirchliche Methode in der Theologie“ 1897 den Bruch mit dem Liberalismus angekündigt hatte, anlässlich von Frenssens Hilligenlei sein Urteil über das liberale Christusbild überhaupt in der kleinen, aber äußerst temperamentvollen Broschüre: „Christus in Hilligenlei“ Jena 1906 ausgesprochen und darin sich vom Standort des modernen Menschen gegen die „Ealmimodernität“ (Schlußwort) gewendet.

Auch durch die liberale Theologie hindurch gegangen war der Bremer Pastor und Vorsitzende des Monistenbundes Kalthoff. Aus kritischen aber auch aus religiösen Motiven hat er ihr den Abschied gegeben. Die übliche Quellenkritik macht ihm in dem Maße den Eindruck der Halbheit, daß er zu der Leugnung eines historischen Christus fortschritt. Die Eigenschaften, die der liberale Jesus übrig behielt, schienen ihm so wenig verehrendswürdig, daß ein religiöses Verhältnis zu ihm unmöglich wurde und er den historischen Jesus durch die Christusidee mit einem starken Einschlag Nietzsche'scher Gedankenreihen — ähnlich wie Bernoulli — ersetzte. Eine ganze Reihe von Schriften sind diesem Zweck

¹⁾ In welchem Maße dieses Buch erschreckend auf die liberale Theologie gewirkt hat, mag man aus den Worten Wernles in seiner Rezension in der Harnack-Schürerschen Literaturzeitung entnehmen, wo es heißt: „Endlich aber wozu dieses Irrewerden und diese Zerstörungsfreude gleich in die Welt hinausschreien? Zur Folge hat das nur, daß der Verfasser sich selbst voreilig festlegt und die Möglichkeit der Selbstbesinnung und Korrektur, zu der ihn seine hervorragende Begabung führen müßte, sich erschwert, nach außen aber ein neues Lärm- und Skandalthema in unsere theologischen Kämpfe wirft.“ (1906 S. 506).

gewidmet, wie besonders: „Das Christusproblem“ 1903 und die „Entstehung des Christentums“ 1904¹⁾; in anderen wie „die Religion der Modernen“ und „Zarathustrapredigten“ entfaltet er positiv und mit packender Beredsamkeit seine neuen Ideale.

Seine Leugnung des historischen Jesus wurde zunächst als die Marotte eines Einzelnen beurteilt, der „nicht ernstlich mitarbeitet“ (Weinel 73); aber er sollte hierin schnell genug eine Reihe bedeutenderer und gelehrterer Nachfolger finden. Ein amerikanischer Professor der Mathematik, Smith, der aber schon eine Reihe gelehrter theologischer Untersuchungen veröffentlicht hat, behauptet in dem Buche „Der vorchristliche Jesus“ 1906, daß Jesus eine vorchristliche theologische Idee war, aber nicht eine geschichtliche Einzelpersonlichkeit. Daß es sich dabei nicht um einen amerikanischen Spleen eines Dilettanten handelt, beweist die Tatsache, daß diese Abhandlung mit einer Reihe anderer von einem der namhaftesten deutschen Kritiker auf neutestamentlichem Gebiet, Professor D. Schmiedel in Zürich herausgegeben und eingeleitet ist. In diesem Vorwort fällt Schmiedel über die von Smith befolgte Arbeitsweise das interessante Urteil: „Noch überraschender jedoch wirkt die Kunst seiner wissenschaftlichen Methode, die bei noch so kühnen Kombinationen doch immer den Eindruck eines wohl fundierten Baues macht, der ganz nach denselben Grundsätzen errichtet ist, wie die anerkanntesten Beweisführungen“ (IX).

Smith an die Seite gestellt hat sich in allerletzter Zeit in einer äußerst umfangreichen Monographie „Das Gilgameschepos in der Weltliteratur“ 1907 der bekannte Assyriologe Professor Jensen in Marburg. Er kommt zu dem Resultate: „Die Jesusfrage ist eine israelitische Gilgameschfrage, die von einem Manne aus Nazareth in Sebulon erzählt wird“ (1023 ff.). „Nicht auf die Gilgameschfrage zurückzuführen ist der größte Teil der Reden Jesu bei den Synoptikern . . . Die moderne Theologie führt die Reden bei Markus . . . wenigstens in der Hauptsache auf denselben

¹⁾ cf. Dazu auch die wesentlich zustimmende Schrift eines jüdischen Gelehrten Dr. L. Kellermann „Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums“ 1906. Zu den am Menschen Jesus Irregewordenen gehört auch der freireligiöse Agitator Eschirn in der kleinen Schrift: „Hat Christus überhaupt gelebt?“ 1903.

Mann zurück, der das Leben Jesu gelebt haben soll. Nun aber hat ein solcher Mann nie existiert. Also hängen jetzt die synoptischen Reden gänzlich in der Luft, stammen von einem unbekannten Manne, aus zum mindesten nicht genau bekannter Zeit und aus unbekannter Gegend. Ja wer bürgt uns jetzt noch dafür, daß sie wenigstens in der Hauptsache auf einen Mann zurückzuführen sind . . ?" (1026).

Während Ralthoff, Smith und Jensen die von Weinelt so charakteristisch ausgedrückte These des Liberalismus: „Die Christologie war fast fertig, ehe Jesus auf die Erde kam“ ihres unlogischen „fast“ entkleidet haben, ist auch die Behauptung von dem Enthusiasmus, der Ekstase Jesu, von dem „erhabenen Wahnsinn“, bis an dessen Grenze seine Seele gehen sollte, zu ihrem konsequenten Abschluß geführt. Man hat die Persönlichkeit Jesu unter psychiatrischen Gesichtswinkel gerückt. Das ist gleichzeitig und unabhängig von zwei Seiten geschehen von einem ehemaligen dänischen Kandidaten der Theologie Dr. E. Rasmussen: „Jesus eine vergleichende psychopathologische Studie“ 1905 und von dem Arzte Dr. de Loosten „Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters“ 1905.

Kommen all die bisher genannten Männer als Kritiker des liberalen Jesusbildes vornehmlich unter den Gesichtspunkt zu stehen, daß sie nicht als halbe die einmal gerufenen Geister nachträglich wieder los werden möchten, sondern sie ihr Werk bis zu Ende tun lassen, so tritt ihnen ein anderer Kreis von modernen Menschen gegenüber, die sich von vornherein kraft ihrer Weltanschauung gerade auch nach religiöser Seite hin zur Opposition gegen den liberalen Jesuskultus genötigt sehen und die von diesem festen positiven Boden ihre negativen Urteile fällen. Es ist dies Eduard von Hartmann und der ihm anhängenden Schülerkreis. E. v. Hartmann hat ja schon gegen den älteren Liberalismus sich scharf gewandt, aber er hat auch noch ausdrücklich zu dem von uns skizzierten Jesusbild Stellung genommen, so zu Harnacks „Wesen des Christentums“ in der „Gegenwart“ 1901 und zu Bouffets Jesus im „Tag“ 1904, Nr. 347 ff. In seinem letzten größeren Werk, das sich mit religiösen Fragen beschäftigt, dem „Christentum des Neuen Testaments“ 1905 hat er zwar auch die religiöse Verwerfung des historischen Jesus beibehalten, aber er hat merkwürdigerweise zunächst denselben Versuch gemacht, wie die liberalen Theologen nach der gleichen Methode einen historischen Jesus aus der Über-

malung der Quellen herauszuschälen, nachdem er selbst zuerst deren Unzulänglichkeit erkannt hat. Inhaltlich ist allerdings das Bild insofern ganz anders ausgefallen, als Jesus in ihm möglichst jüdisch und unmodern und darum unvorbildlich konstruiert wird. Hartmanns Schüler sind ihm in dieser Richtung kaum gefolgt. Unter ihnen verdient besondere Erwähnung der Karlsruher Philosophieprofessor A. Drews, von dessen zahlreichen Veröffentlichungen nur die letzte „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes“ 1906 genannt sei. Die Ansichten dieser Männer sind in knapper und durchschlagender Weise für weitere Kreise zusammengefaßt in der Broschüre von Sch n e h e n: „Der moderne Jesuskultus“ 1906, deren Lektüre für jeden der ein Urteil über das liberale Jesusbild gewinnen will, geradezu als Pflicht bezeichnet werden muß.

Das Erscheinen von Frenssens Hilligenlei hat auch eine Reihe von modernen Menschen, die sonst über religiöse und theologische Fragen eingehender nicht zu urteilen pflegen, zu einer Stellungnahme genötigt und gerade weil das spontan und naiv geschieht, hat ihr Votum besonderen Wert, um die mehr stimmungsmäßige, aber entscheidende Antipathie des modernen Menschen gegen das liberale Jesusbild zum Ausdruck zu bringen. Zweier in unserer Kunstkritik unter sich wieder ganz verschieden gerichteter, viel gehörter Männer sei hier nur gedacht, Adolf Bartels im „Kunstwart“ Jahrgang 19, Heft 9 und Leo Berg im „Literarischen Echo“ Jahrgang 8, Heft 2¹⁾.

Wir könnten die Aufzählung moderner Menschen noch bedeutend vermehren, wenn wir alle die heranziehen wollten, die dadurch eine indirekte Kritik an dem liberalen Jesusbild geübt haben, daß sie mit oder ohne seine Kenntnis ihrerseits Jesum ganz anders dargestellt haben. Denn von all den zahllosen neueren Christustypen, die wir in allen Formen der Belletristik, in populärwissenschaftlicher und agitatorischer Literatur haben ist fast kein einziges nach dem Modell des

¹⁾ Die Bedeutung dieser Aussprache der modernen Menschen charakterisiert Niebergall sehr richtig mit folgenden Worten: „Wir sind aufs höchste gespannt, wie dieser Geist von dem Geist unserer Bildung aufgenommen wird. Es ist uns wie Noah, als er auf der Flut seinen Kasten öffnete, um seinen geflügelten Rundschafter hinauszusenden, ob er schon Boden finden könne. Wird die Taube zurückkommen, weil sie kein Land gefunden hat, oder wird sie mit dem Ölzweig heimkehren?“ (77). An die dritte, wirklich gewordene Möglichkeit, daß ein Rabe wiedertekehren könnte hat N. offenbar nicht gedacht.

liberalen Jesusbildes gearbeitet, am ehesten gilt das noch von Chamberlains arischem Christus in seinen „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“. Niezsches — sich übrigens mehrfach wandelnde — Auffassung ist eine andere, bei Oskar Wilde wird er zum Ideal eines Künstlers, bei Selma Lagerlöf zu einem Romantiker, bei den Sozialdemokraten und dem früheren Naumann zu einem Sozialisten und Reformers, bei den Antialkoholikern zu einem Nasiräer, kurz, sie alle haben ihn geformt nach ihren Lebensidealen und nicht sich die vom Liberalismus für authentisch erklärte Form folgsam angeeignet. Aber weil es sich hier immer nur um eine indirekte Kritik handelt, stellen wir sie an dieser Stelle zurück.¹⁾

Dagegen bedarf es noch eines Hinweises, daß sich bei mehreren der von uns zuerst benutzten Schriftsteller, die in der Hauptsache Vertreter des liberalen Jesusbildes sind, Spuren finden, die wenn auch nicht auf ihren, so doch auf ihrer Schüler wahrscheinlichen Übergang in das moderne Lager deuten. Bouffet und erst recht Harnack und Jülicher sind in ihren Gedankengängen schon zu fest eingesponnen, um noch neue Möglichkeiten erkennen zu lassen, dagegen zeigt Weinelt, allerdings nur bei der Kritik anderer Jesusbilder wie desjenigen Renans und Chamberlains, daß ihm ihre treibenden Kräfte als in den gegenwärtigen Lebensidealen der beiden Männern gelegen nicht verborgen sind, und ganz am Schluß gibt er auch dem Gedanken Ausdruck, daß man zu den von ihm geschilderten religiösen Idealen auch „ohne bewusste Verknüpfung“ mit dem historischen Jesus auf anderen Wegen kommen kann. (321.) Niebergall sieht diese Perspektive noch deutlicher: „Wir haben unbewußt unsere Ideale hineingezeichnet (d. h. in den historischen Jesus). . . . Wir müssen vielleicht auch bald sagen: Jesus ist tot, aber Christus lebt“ (34). Ja selbst Frenssen hat in seinem „Nachwort zu Hilligenlei“ 1906 einen kräftigen Schritt von den liberalen Theologen fortgetan und sie durch das Gleichnis charakterisiert „Sie haben den Standpunkt des Jungen, der beim Streit der Kameraden zwischen den beiden Parteien am Baum lehnte: er gefiel keiner Partei, und es ist nichts aus ihm geworden“ (S. 7).

Wenn aber die Gegner so stark und so zahlreich sind

¹⁾ Die hauptsächlichsten Schriften dieser Gattung finden sich bei Bernoulli (31. Dort ist auch weitere Literatur angegeben, außerdem im Literarischen Echo 9. Jahrg. Heft 5). Von Wilde kommt in Betracht De profundis.

und in den eigenen Reihen schon die Neigung zum Überlaufen so lebendig wird, dann müssen die Waffen und Motive, die zur Verwendung kommen, nicht ohne Kraft sein. Und so ist es in der Tat. Wir betrachten sie ungefähr in der gleichen Reihenfolge, wie die Positionen, gegen die sie sich richten. —

Welche Jesusgestalt bezeugen die neutestamentlichen Schriften zunächst in der uns vorliegenden Form? Schnehen antwortet: „Der Jesus, von dem diese Schriften uns erzählen, ist durchweg nicht ein Mensch, sondern mindestens ein Übermensch. Ja, mehr als das: er ist der einzigartige Sohn Gottes, der Christus, der werdende Gottmensch der orthodoxen Kirche. Für das vierte Evangelium ist das wohl allgemein anerkannt. . . . Aber auch die anderen Evangelisten denken nicht daran, uns von einem bloßen „Menschen“ Jesus zu berichten und für diesen eine gläubige Verehrung zu verlangen“ (11). Smith konstatiert: „Schließlich ist die älteste Predigt des Evangeliums, wie sie uns in der Apostelgeschichte berichtet wird, ein unzweideutiges Zeugnis dafür, daß der Jesus-Kultus eine lange Vorgeschichte gehabt hat. Denn Jesus erscheint dort nicht bloß als ein durchaus supranaturales Wesen, sondern die ganze Verkündigung und das ganze Wunderwirken dreht sich um diesen Namen“ (33) und „der Versuch das Christentum von einem Menschen herzuleiten, muß stets fehlschlagen. Denn der Jesus Christus des ursprünglichen Christentums war nicht menschlicher, sondern göttlicher Art, der König aller Könige, der Herr aller Herren, der Heiland, der Retter, der schützende Gott“ (41). Mit diesen Sätzen wird allerdings zunächst nur etwas kräftiger dieselbe Erkenntnis zum Ausdruck gebracht, die wir schon bei Bouffet fanden, nämlich die Feststellung, daß das gesamte Neue Testament bis in seine ältesten Bestandteile, bis in das Markusevangelium hinein nicht einen Menschen Jesus, sondern den Gott Christus bezeugt.

Von welcher ungeheueren Bedeutung diese Erkenntnis ist, kann nur ermessen, wer die ungezählten theologischen und außertheologischen Versuche der letzten hundertfünfzig Jahre von der äußersten Linken bis weit in die Kreise der Vermittlungstheologie kennt, aus den Neuen Testament selbst oder wenigstens aus den drei ersten Evangelien, ein rein menschliches Jesusbild herauszulesen, und aus ihren Aus-

drücken allen metaphysischen und supranaturalen Gehalt zu beseitigen. Das einstimmige Resultat der modernen wie der kirchlichen Interpretation des Neuen Testaments, zu dem sich auch in weitgehendem Maße der jüngere Liberalismus gesellt, am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts ist dies, daß die Kirchenlehre von dem Gottmenschen Christus sich mit vollem Recht auf das Neue Testament in seinem ganzen Umfange berufen kann und seinen Inhalt nur formal weiterentwickelt hat. Die allegorische, dogmatische Exegese der letzten 150 Jahre ist überwunden.¹⁾ —

Die schärfere Differenz zwischen der liberalen und der modernen Auffassung beginnt erst da, wo es sich um die Möglichkeit handelt, ob hinter den neutestamentlichen Quellen ein Menschenbild steht und ob sich dessen Züge durch kritische Arbeit wiederherstellen lassen. Einige wie Smith, Ralshoff, zum größten Teil auch Jensen verneinen beides, andere wie Schnehen geben die abstrakte Möglichkeit zu, lehnen aber entschieden das Zutrauen in die kritische Methode der Quellscheidung und deren Maßstäbe ab. Das tun keineswegs etwa nur diejenigen, welche nicht durch eigene Mitarbeit im Scheiden der neutestamentlichen Quellen Bescheid wissen, sondern gerade Wrede sagt in Bezug auf das Markusevangelium: Wenn man mit einem historischen Kern arbeiten will, so muß man wirklich auf einen solchen stoßen. . . . „Wo ist ein Anzeichen verschiedenartiger Schichten? Wir haben den nackten Ausdruck der Gemeinbeanschauung vor uns und weiter nichts“ (91). Ralshoff faßt den Tatbestand dahin zusammen: „Die zahlreichen Stellen in den Evangelien, die von diesen Theologen beiseite geschoben, für ihren historischen Jesus gestrichen werden müssen, stehen literarisch genau auf einer Linie mit denjenigen Stellen, aus denen die Theologie ihren historischen Jesus zusammensetzt, sie bean-

¹⁾ Dem gegenüber ist es ein wunderlicher Anachronismus und Selbsttäuschung, wenn ein älterer Vertreter der allegorischen Exegese behauptet: „Es ist die ungeschichtliche vom kirchlichen Dogma beherrschte Auslegung des N. T., die darin nachwirkt“ J. Raftan: Jesus und Paulus S. 59. cf. demgegenüber Ralshoff: „von dem kirchlichen Gottmenschen führt eine gerade Linie rückwärts durch die Episteln und Evangelien des Neuen Testaments bis zur Danielapokalypse, in der die kirchliche Ausprägung des Christusbildes ihren Anfang genommen“. (Entstehung S. 9.)

spruchen also auch den gleichen historischen Wert wie diese“ (Christusprobl. 21).

Und auch zu alledem, was man positiv als hinter unseren Quellen stehende ursprüngliche Berichte und Anschauungen konstruiert, finden sich in jenem keinerlei begründete Andeutungen. „Um ihr Leben Jesu in Markus zu finden, muß die moderne Theologie bei diesem Evangelisten eine Menge von Dingen, und zwar immer die Hauptsachen, zwischen den Zeilen lesen und sie durch psychologische Vermutungen zum Text hinzu erfinden. Sie will in Markus eine Entwicklung Jesu, eine Entwicklung der Jünger, eine Entwicklung der äußeren Umstände konstatieren, und behauptet damit nur verdeckte Andeutungen und Anschauungen des Evangelisten wiederzugeben. In Wirklichkeit aber enthält dieser von dem Pragmatismus, den man ihm zuschreibt, auch nicht ein einziges Wort, und wenn man die Interpreten fragt, auf welche Andeutungen sie sich denn stützen, sind es lauter argumenta e silentio“ (Schweizer 329). Im Einverständnis mit Wrede exemplifiziert Schweizer noch an einer großen Anzahl von Punkten, daß die Hauptzüge des liberalen Jesusbildes nicht einmal in unseren Quellen soviel Anknüpfungspunkte besitzen, um dahinter vermutet werden zu können. Modernerseits sieht man also die eigentlichen Anlässe des liberalen Jesusbildes nicht in dem geschichtlichen Bestande der Quellen, sondern in dem verborgenen aber besonders reichen und triebkräftigen Inhalt der angewandten Scheidungsmaßstäbe, des frischen Blickes von Harnack, der gesunden Augen von Pfleiderer, des Unerfindbaren von Jülicher, des Psychologisch-Begreiflichen von Bouffet. Das alles sind nämlich nur Umformungen und Umhüllungen für die eigenen gegenwärtigen dogmatischen Anschauungen und Ideale. „Jeder Forscher verfährt schließlich so, daß er von den überlieferten Worten dasjenige beibehält, was sich seiner Konstruktion der Tatsachen und seiner Auffassung von geschichtlicher Möglichkeit einfügen läßt, das übrige aber abstößt“ (Wrede). Ralchhoff führt das näher aus, nachdem er als prinzipiellen Grundsatz der liberalen Arbeitsmethode festgestellt hat, daß sie „auf

¹⁾ Schweizer meint, daß „die natürliche Psychologie hier nicht die historische ist, sondern daß die letztere aus gewissen historischen Grundvoraussetzungen erst gewonnen werden müsse“ (220).

Grund ihrer persönlichen Vorliebe“ einen Ausschnitt aus den Evangelien als geschichtlich bevorzugen (Ehrp. 16). „In Ermangelung jeder historischen Bestimmtheit ist dann der Name Jesus für die protestantische Theologie ein leeres Gefäß geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingießt. So macht der eine aus diesem Jesus einen modernen Spinozisten, der andere einen Sozialisten, während die offizielle Rathedertheologie ihn naturgemäß in der religiösen Beleuchtung des modernen Staats betrachtet, ja ihn neuerdings immer durchsichtiger als den religiösen Repräsentanten aller derjenigen Bestrebungen darstellt, die heute in der großpreussischen Staatstheologie eine führende Stellung beanspruchen. Es ist die berühmte Kunst der alten Alexandriner gewesen, historische Typen aus der Vergangenheit für die Bedürfnisse der eigenen Zeit zurechtzudeuten und sich dann einzureden, diese Deutung geschehe im Interesse der historischen Forschung“ (Christusp. S. 23).¹⁾ Während diese Behauptung, daß es sich bei den liberalen Jesusbildern wesentlich um Rückprojektionen gegenwärtiger Lebensideale in der Vergangenheit handele, sich deshalb niemals mit voller Evidenz erweisen ließ, weil die betreffenden Männer uns nicht gleichzeitig und ausgeführt ihre gegenwärtigen Lebensideale und Anschauungen zeichneten, so ist nun diese Möglichkeit uns durch Frenssen gegeben worden. Er hat uns ja zunächst ein Porträt des Rai Jans gezeichnet, und dann das Christusbild. Sieht man nun genauer zu, so findet man, daß das Christusbild eine genaue Doublette des Rai Jansbildes ist, nur auf etwas mehr Goldgrund gemalt und in orientalische Gewänder geschlungen. Gerade die historisch unmöglichsten und in den Quellen unbegründbarsten, ja gegenteiligen Züge im Christusbild haben ihre Parallele und ihre Wurzel in der Gestalt des Rai Jans. Das Kind Jesus ist auch ein nach innen gefehrtes sinnendes Kind, scheu und vorsichtig, das abseits von seinen Gespielen steht wie — Rai Jans. Jesus war ein armes unruhvolles, bald jauchzendes, bald unsäglichbanges Menschenkind, wie wir das fort und fort beobachteten — bei Rai Jans. Jesus soll sich gefreut haben „über das junge Mädchen, das vor der Haustür steht“

¹⁾ Diese Behauptung wird dann auf den folgenden Seiten besonders an Harnacks Jesusbild zu erweisen gesucht.

(502), wie Kai Jans sich über „jedes schlichte feine Mädchen vor irgend einem Bilde gefreut“ (l. c. S. 305), nur daß das eine in Galiläa stand und das andere in der Nationalgalerie zu Berlin. Weil Kai Jans sinnlich ist, darum redet er auch bei Jesus von sinnlicher Lust. Zu der Sünderin soll Jesus gesprochen haben: „Gott im Himmel ist auch dein Vater und hat dich lieb. Er hat dich lieb, so wie du bist! Behalt du ihn auch lieb. Behalt ihn lieb, auch wenn du dich aus deinen Sünden nicht herausfindest“ (S. 531). Diese selben Gedanken hatte der Heiland schon vorher durch oder als Kai Jans zu Heinke Boye gesprochen: „Also: Tu mir den Gefallen und habe Zutrauen zu der! Denke dir, daß der gute Heiland zu deinen jungen Jahren sagt: Laß sie so weiter gehen: sie ist nicht fern vom Reiche Gottes“ (l. c. 349). Dieser Parallelismus ließe sich noch weiter ausführen, seine Richtigkeit wird aber um so weniger bezweifelt werden, da er von den liberalen Theologen selbst, wenigstens teilweise, von den modernen Beurteilern mit aller Deutlichkeit erkannt worden ist. Weinelt meint trotz aller Sympathie mit Frenssens: „Sein Jesus spricht nicht anders als die Hülligenleier, er wendet dieselben Frenssenschen Beiworte an. . . . Frenssens Jesus ist noch zu sehr Kai Jans, er grübelt, er schwankt, er leidet noch zu viel an sich“ . . . (l. c. S. 304). Bartels stellt fest, „daß der Heiland Frenssens die größte Familienähnlichkeit mit Kai Jans“ (l. c. 493) habe, und Schweizer findet geradezu, daß Jesus in diesem Bilde nach dem Maßstabe „des modernen uneinheitlichen Menschen, zuletzt mit dem des modernen schiffbrüchigen Kandidaten der Theologie gemessen wird“ (l. c. 309). Und zwar hat Frenssens Darstellung die Bedeutung, daß bei ihm die allgemein geübte Methode bei der Herstellung der liberalen Jesusbilder nur mit besonderer Deutlichkeit zum Ausdruck kommt: „Und weil er diese Mutmaßungen nicht in die vorsichtige, modulationsfähige Sprache der Theologen kleiden kann, sondern sie als Behauptungen ausspricht, treten die Fehler der modernen Bearbeitung des Lebens Jesu in hundertfacher Vergrößerung bei ihm hervor. . . . Das moderne Umdeuten wird für den Verfasser zur Manie und für den Leser zur Qual“ (l. c. 307).

Als Fazit der modernen Beurteilung ergibt sich somit, daß das, was an dem liberalen Jesusbild als historisch behauptet wird, zum größten Teil eine

Schöpfung gegenwärtiger Ideale und Anschauungen ist. Man handelt nach dem alten Wort: Lasset uns Menschen und Götter machen, ein Bild das uns gleich sei und man macht kräftigen Gebrauch von dem Grundsatz, der dem katholischen Kardinal Manning nach dem Vaticanum in den Mund gelegt wurde: Das Dogma muß die Geschichte korrigieren. Selbstverständlich ist das bei dem einen mehr der Fall als bei dem anderen, und zwar ist das bei den Zügen, die man als ewig gültige stehen läßt, noch stärker zu beobachten, wenn auch die anderen, die man selbst verwirft, darum noch keineswegs als rein geschichtliche gelten dürfen, da sie vielfach um des Kontrastes willen konstruiert sind. Fragt man nach dem Motive, warum man seine Ideale so in die Vergangenheit und in die Person Jesu zurückprojiziert, so hängt das mit dem allgemeinen menschlichen Empfinden zusammen, daß jedes Ideal, welches sich in einer Persönlichkeit inkarniert, um so wirksamer zu sein pflegt und dann mit der speziellen in den Kreisen des theologischen Liberalismus lebhaft verehrten Theorie Carlyles, daß alle großen Gedanken und Kräfte in der Geistes- und Religionsgeschichte an bestimmten führenden Geistern haften müssen.

Aber so wenig die Vertreter des liberalen Jesusbildes mit ihrer Behauptung, daß ihr Jesusbild historisch sei, bei den modernen Kritikern Glauben gefunden haben, ebenso sehr fehlt es ihnen an Zustimmung zu dem prinzipiellen Satz, daß zu dem historischen Jesus überhaupt eine Rückkehr versucht werden müsse. Dagegen wenden sich Hartmann und seine Freunde mit der Behauptung, daß sich darin eine durch und durch antievolutionistische, reaktionäre Tendenz wie ein starkes Schwächegefühl offenbaren: „Die moderne Jesusreligion ist aber nicht bloß geschichtswidrig, sondern auch antievolutionistisch und im höchsten Grade reaktionär. . . . Die Bemühungen, die Religion auf den historischen Jesus zu gründen haben ihre letzte Wurzel in dem aus der Orthodorie festgehaltenen Vorurteil, als ob es mindestens einer einmaligen, geschichtlichen Realisierung des Ideals bedürfte, um uns zu der Zuversicht zu berechtigen, daß das Ideal Wahrheit sei und daß die Vorsehung die Möglichkeit habe, es in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit immer vollkommener zu verwirklichen. Dieses Bedürfnis nach Rückprojektion des Ideals in eine geschichtliche Figur ist also nur ein Zeichen der Kleingläubigkeit in

Bezug auf die Selbstverwirklichungsmacht der Idee in der Entwicklung" (Der Tag 1904, Nr. 351). Ähnlich ablehnend gegen diesen Historismus sprechen sich Kalthoff, Pfleiderer, aber auch Wellhausen aus.

Ist somit prinzipiell die Ablehnung des liberalen Jesusbildes für den modernen Menschen durch die doppelte Erkenntnis begründet, daß hier eine historische Fiktion vorliege und daß es überhaupt unmöglich sei, sein Ideal mit einer vergangenen Erscheinung noch dazu in embryonalem Zustande zu identifizieren, so scheint damit die moderne Kritik erschöpft zu sein. Das aber ist keineswegs der Fall. Sie hat vielmehr ihr Augenmerk auf drei weitere Fragen gerichtet.

1. Ob sich nicht selbst bei der Anerkennung bestimmter Voraussetzungen der liberalen Geschichtsforschung ganz andere geschichtliche Konsequenzen ergeben,
2. ob der geistige Inhalt des geschichtlichen Jesus der liberalen Theologie für uns überhaupt den Charakter eines brauchbaren Ideales an sich trägt und endlich
3. ob es möglich ist zu ihm ein religiöses Verhältnis zu haben.

Für die liberale Theologie war es eine Grundvoraussetzung, daß die Gemeindegmatik in alle neutestamentlichen Schriften eingegriffen habe, daß sie schon sehr früh vorlag, schon bei dem ältesten Zeugen, bei Paulus. Und dieses frühe und schon so fertige Auftreten der Gemeindegmatik hatte sie dann zu der weiteren These geführt, daß die Christologie fast fertig vorlag, ehe Jesus auf die Erde kam. Von diesen Voraussetzungen aus haben dann die modernen Kritiker einmal die Konsequenz gezogen, daß dann in dieser Gemeindegmatik, von der ja auch alle Wirkungen des Christentums ausgegangen sind, das Wesen des Christentums stecke und daß, wenn diese Gemeindegmatik schon in dem Maße fertig vorlag, dann die Annahme eines historischen Jesus überflüssig, mindestens gleichgültig würde. Wellhausen spricht sich nach der ersteren Richtung, wenn auch noch vorsichtig, so doch ziemlich deutlich aus. „Ohne diese Nachwirkung in der Gemeinde können auch wir von der religiösen Persönlichkeit Jesu uns keine Vorstellung machen. Sie erscheint jedoch immer nur

im Reflex, gebrochen durch das Medium des christlichen Glaubens. . . . Ohne das Evangelium (= Verkündigung von Christus) und ohne Paulus bleibt doch auch das Judentum an Jesus haften . . ." (114 u. 115).

Schnehen führt die sehr häufig im Hartmannschen Kreise ausgesprochenen Beobachtungen in den packenden Sätzen, die darum instar omnium geboten seien, durch: „Christentum ist Christusreligion, Glaube an die Erlösung allein durch den wahren Gottessohn Jesus Christus. Ob dieser Glaube sich heute überlebt hat oder nicht, ob er wahr oder falsch ist, das mag ein jeder mit sich selbst ausmachen; aber daß in ihm, und allein in ihm das Wesen des Christentums gesucht werden kann, das sollte keinem auch nur einen Augenblick zweifelhaft sein. Nicht Jesus der Mensch, der lebenswürdige Prediger und Sittenlehrer . . . hat die Gegner bezwungen und dem Christentum den Sieg über die alte niedergehende Welt der griechisch-römischen Kultur wie über die frisch aufstrebende Kraft der germanischen Stämme verschafft, sondern Christus, der leidende am Kreuz gestorbene Gotttheiland . . . (7). Die unchristliche Philosophie in ihren hervorragenden Vertretern stimmt in dieser Auffassung durchaus mit den orthodoxen Kirchen überein, die Angehörigen fremder Religionen, soweit sie überhaupt vom Christentum etwas wissen, schließen sich ihr an und nur den liberalen, rationalistischen Theologen ist es vorbehalten geblieben, sich für ihren eigenen Bedarf ein ganz neues Wesen des Christentums zu erfinden.“ (8.) So wird dann der liberale Seufzer, wie ihn Wernle austößt, „Wir sind der Christologie satt bis zum Überdruß“ (87), von moderner Seite als eine Erklärung aufgefaßt, daß man des Christentums müde ist, da wie Hartmann gegen Harnack bemerkt „das Wesen des Christentums in der Christologie steckt und sonst nirgends“. Vom Standort der Geschichte und eines unbefangenen Wirklichkeitssinnes nicht irgend welches intoleranten Fanatismus werden die Anhänger der liberalen Jesusreligion als unchristlich bezeichnet. —

Ist fast alles an den neutestamentlichen Erzählungen ungeschichtlich und sind die ältesten Quellen auch schon durch die Gemeindedogmatik umgestaltet, so ist man naturgemäß auf die Frage verfallen, warum denn hier überhaupt ein geschichtlicher Kern zu Grunde liegen soll. Daß man zu solcher allgemeinen, nicht näher faßbaren, sondern mehr rhetorischen Kategorien wie dem „Unerfindbaren“ kein Vertrauen

hat, ist ja selbstverständlich, warum nicht gerade das „psychologisch Begreifliche“ ebenso gut freihändig konstruiert sein kann wie das Wunderbare, bleibt auch verborgen, aber auch jenes Kriterium, daß Widersprüche zur späteren Gemeindefradition die betreffenden Handlungen und Aussprüche Jesu als echt sicher stellen, ist keineswegs genügend. Exemplifiziert man auf jene Weissagungen Jesu, daß seine Jünger noch seine leibhaftige Wiederkunft erleben würden, was doch nicht eingetroffen sei, so ist einmal zu sagen, daß die Gemeinde das Jesus zu einer Zeit in den Mund legen konnte, wo diese Weissagung noch keineswegs eine unerfüllbare war, ja Wellhausen ist der Ansicht, daß gerade jene eschatologischen Partien, die der Liberalismus zum Echtesten des Echten rechnet, Jesus angedichtet seien. „Die eschatologische Hoffnung hat ihre Intensität erst durch die ältesten Christen bekommen, welche sie an die Person Jesu hefteten“ (107). Von einer Reihe anderer Stücke, die man der Gemeindefradition widersprechen läßt und gerade darum für geschichtlich hält, gilt, daß sie das nur bei einer ganz besonderen willkürlichen textkritischen und exegetischen Behandlung sind (cf. Beispiele in meinem Heft über „Die Jungfrauengeburt“). Bei einer der Lieblingserzählungen, die den einzigen Anhalt für eine ganze Seite in dem liberalen Jesusbild bietet, bei dem Kampfe in Gethsemane, muß ein liberaler Theologe wie Mehlhorn selbst zugestehen, daß nach den sonst verwandten hier aber meist ignorierten Maßstäben der Gedanke einer Dichtung sehr nahe liegt (93). Unter diesen Umständen aber ist es nicht verwunderlich, daß eine ganze Reihe von Gelehrten zu der Behauptung fortgeschritten ist, daß Jesus überhaupt nicht existiert habe oder doch wenigstens, daß der hinter diesen Legenden stehende Mensch für uns unerkennbar sei. Genau mit dem gleichen Recht läßt sich behaupten, daß die Christologie „fast“ fertig war, als Jesus auf die Erde kam und daß sie ganz fertig war und darum ein historischer Jesus als ihr Ausgangspunkt unnötig sei. „Die Lehre von Jesus — so behauptet Smith und beweist es auch wie Schmiedel anerkennt nach den gleichen Methoden der liberalen Geschichtsforschung (VI u. IX) war vorchristlich, ein Kultus, der an den Grenzen der Jahrhunderte (100 v. Chr. bis 100 n. Chr.) unter den Juden und besonders den Hellenisten, mehr oder weniger geheim und in Mysterien

gehüllt weit verbreitet war. Das Christentum ging ursprünglich von vielen Brennpunkten aus, erst nach einer späteren Theorie von einem einzigen, von Jerusalem aus. Jesus war von Anfang an nichts weiter als eine Gottheit.“

Bis in das Detail und mit einem bewundernswerten Scharfsinn und mit einem geradezu rührenden Glauben an die Richtigkeit seiner Position ausgerüstet, beweist Jensen, daß sowohl die Erzählung von Jesus nach den drei synoptischen Mythographen wie nach dem Mythographen Johannes nichts weiter als eine Abwandlung des babylonischen Gilgamesch-epos sei. Es geschieht das auf mehr als zweihundert Seiten, nachdem auf 800 vorhergehenden schon das ganze Alte Testament in Gilgamesch aufgelöst ist und für einen zweiten Band nun der Nachweis für die gesamte griechische Mythologie und besonders Homer und für alles was es sonst noch in der Weltgeschichte an Gedanken gibt in Aussicht gestellt wird. Wie verblaffen gegen diese kräftigen, nach genau derselben Malweise gezogenen Striche, die schwachen Federzeichnungen Gunkels in „Schöpfung und Chaos“ und in „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.“; aber jetzt erst ist wirklich Gunkels These bewiesen, daß wir es im Christentum mit einer „synkretistischen Religion“ zu tun haben und der Stärkere ist über den Starken gekommen. Jensens Werk ist die reife Frucht der im Liberalismus üblich gewordenen religionsgeschichtlichen Vergleichung und dem Kronos gleich, der alle seine Kinder verschlingt.

Ralthoff spinnt einen anderen Faden des liberalen Theologen zu Ende. Nach diesen ist ja die Gemeinde, die Kirche wesentlich schöpferisch, sie hat die fertigen Vorstellungen übernommen und auf den historischen Jesus übertragen, sie hat in seine Reden so vielfach ihre Gedanken und Ordnungen übertragen (cf. z. B. die Äußerungen über die Kirche Matth. 16); was liegt da näher als in Jesus überhaupt nur eine Personifizierung des Selbstporträts der Kirche zu sehen. „Steht es aber fest, daß die ganze altchristliche Literatur, bis hin zu den Episteln des Neuen Testaments in der Person Christi die Idee der werdenden Kirche darstellt, so dürfte der Schritt kaum noch gewagt erscheinen, auch den Christus der Evangelien unter dem gleichen Gesichtspunkte anzuschauen“ (Christusp. 34) und als Resultat ergibt sich dann: „Das Christentum, welches mit seinen Wurzeln hineinreicht in die messianische Apokalypsil und in seiner weiteren Entwicklung sich zunächst zum katholischen Gottesstaate ausgestaltet, ist das Produkt des

Kampfes der religiösen, von den Propheten proklamierten Rechtsidee mit zwei entgegengesetzten Polen, der Gewalt von oben und von unten“ (62).

Diese Konstruktionen Ralthoffs haben von liberaler Seite, so besonders von Bouffet die lebhafteste Gegnerschaft gefunden, in der sich deutlich ausspricht, als wie gefährlich man sie empfindet, weil es sich hierbei um eine fortgeschrittenere Entwicklungsstufe auf derselben Linie handelt. Dabei ist es natürlich möglich und auch gelungen, nachzuweisen, an wie vielen Unmöglichkeiten und Unrichtigkeiten der Versuch in der positiven, individuellen und konkreten Ausgestaltung, wie Ralthoff sie ihm gegeben hat, leidet, aber es ist nicht gelungen die prinzipielle Möglichkeit und das prinzipielle Recht, ja die Notwendigkeit solcher Versuche von der gemeinsamen Basis aus abzulehnen. Dem Vorteil des Liberalismus in seinem historischen Jesus, sowohl die Begründung für die paar außerchristlichen Notizen über seine Existenz wie den Kern für die Gemeindepfantasien zu haben, steht ein ungeheurer Nachteil gegenüber, dem alle jene modernen Konstruktionen entgehen. Wie ist es nämlich möglich, daß jenes einfache Menschenkind, wie es uns geschildert wird, wenige Jahre nach seinem Tode zu jenem mythischen Fabelwesen, zu jenem himmlischen Christus, zu jenem Gilgamesch gemacht werden konnte? Wie ist es denkbar, daß sich damit nicht nur Paulus einverstanden erklärt hat und daran mitarbeitete, sondern auch die Männer, die mit ihm gegessen und getrunken hatten, daß die, welche da wußten, was für ein armes unruhvolles Menschenkind er war, ihn zu einem starren Heiligen machten, daß sie, die ihn immer zum Vater hatten beten sehen, selbst zu ihm beteten? Wie ist es denkbar, daß ein „protestantisch-liberaler“ Christus ins Grab gelegt wurde und ein katholischer (Ralthoff) auferstand? Dieses religionsgeschichtliche Problem in seiner ungeheuren Größe hat die liberale Theologie noch nicht einmal in seinem Vorhandensein begriffen, geschweige denn zu lösen versucht. Denn es ist abgestandene Phrasologie, wenn der „Eindruck seiner

„Persönlichkeit“ oder sein „Geist“ dazu verhelfen soll in nicht ganz einem Jahrzehnt — denn weiter ist die Entstehung der Gemeindedogmatik um Pauli willen nicht von dem Tode Jesu abzurücken — einen Menschen, über den man noch ganz genau orientiert war, in die Reihe der Götter zu stellen und ihm alles nur denkbare Glitterwerk orientalischer Mythologie umzuhängen. Der Gedanke der Anschaffung des liberalen Jesus in den kirchlichen Christus begegnet unüberwindlichen religionsgeschichtlichen Schwierigkeiten und ist auch was die Kürze der Zeit — gerade auch nach liberaler Chronologie angeht — von jeder Analogie in der Geschichte verlassen. Indem die moderne Auffassung überhaupt die Existenz eines Jesus oder irgend welche näheren Zusammenhänge mit dem kirchlichen Christusbild leugnet, ist sie von dieser Schwierigkeit befreit und ihr Entwurf leidet nicht unter jenen geschichtlichen und logischen Schwierigkeiten des Liberalismus. Dann ist die Christusreligion genau so gut ein rein mythologischer Ideenkomplex wie die anderen orientalischen Religionen, wie Mithraskultus oder Isisdienst, bei denen irdisch-geschichtliche Züge nur Erfindungen sind oder in völlig unerkennbarer Ferne liegen. Daß diese Konstruktion eine unmögliche ist, zu zeigen, ist hier nicht die Aufgabe, es läßt sich das nur tun, indem ihre mit der liberalen Theologie gemeinsamen Prämissen zerbrochen werden. Erkennt man diese aber an, so ist die moderne völlige Zersetzung des historischen Jesus viel konsequenter und sinnvoller als das überraschend schnelle und unerklärte Entschlüpfen des so bunten und farbigen Christus aus der so unscheinbaren Puppe des historischen Jesus.

Aber noch nach einer anderen Seite hat modernes rückwärtsloses Durchziehen der vom Liberalismus geschaffenen Voraussetzungen eine zunächst völlig isoliert erscheinende Stellungnahme veranlaßt, nämlich die psychiatrische Betrachtung Jesu, seine Einordnung unter die abnormen Gestalten der Geschichte. Und doch wirkt sich auch hier nur die innere Dialektik einer bestimmten Gedankenreihe in ihrer letzten Spitze aus. War man in ziemlich weiten Kreisen der liberalen Theologie dazu gelangt, die religiösen Anschauungen des Paulus mit etwaigen bei ihm vorhandenen pathologischen, speziell epileptischen Zuständen, zu kombinieren (cf. Frenssen), ist die Entstehung der Auferstehungshoffnung in die großen

pathologischen Eigen- und Fremdsuggestionen der Geschichte eingereiht (cf. A. Meyer, Die Auferstehung Christi 1905), so liegt es überaus nahe, dieselben Fragestellungen auch einmal auf Jesus selbst anzuwenden. Und das ist in der Tat auch schon mit einer ganzen Reihe der oben im liberalen Jesusbild aufgeführten Züge geschehen. Bis an „die Grenze eines erhabenen Wahnsinns“ ließ Frenssen seine Seele ja auch schon gehen. Erstatische und enthusiastische Zustände sind ihm häufig zugesprochen, vor allen Dingen aber hat dieser Mensch eine große Anzahl von Einbildungen gehabt, die in der Tat als krankhaft bezeichnet werden müssen; in Stunden höchster Erregung hielt er sich für den Menschensohn, der in den Wolken des Himmels wiederkommt, hat er seine nahe Wiederkunft seinen Jüngern verheißen und das alles ohne reale Gründe. Schnehen formuliert die Alternative durchaus richtig: „Oder aber Jesus hat sich wirklich, wie es die Evangelien darstellen als Messias, Gottessohn oder irgend etwas sonst eine ganz eigenartige Bedeutung und gottgleiche Würde beigemessen: dann haben wir daran unzweifelhaft den Ausdruck einer krankhaften Selbstüberschätzung und den allerbesten Beweis für die Verkehrtheit des modernen Jesuanismus, der uns diesen nur pathologisch zu verstehenden Schwärmer als Gegenstand der gläubigen Verehrung und sittlich-religiöses Ideal aufdrängen will“ (9). Dieses pathologische Verständnis ist nun in den beiden oben angeführten Schriften von Rasmussen und De Loosten versucht und man muß sagen, daß unsere neutestamentlichen Quellen vom liberalen Standorte aus verstanden reichlich so viel Anhaltspunkte für die Vermutung geben, daß Jesu Seele über die Grenze, als bis an die Grenze eines erhabenen Wahnsinns ging, daß er nicht bloß erstatisch und enthusiastisch, sondern pathologisch veranlagt war, daß er nicht bloß in einzelnen Stunden, sondern häufig an Idiosynkrasieen litt. Und dabei wollen diese Schriftsteller, sonderlich auch Loosten nicht etwa alles von Jesus als wertlos streichen, vielmehr scheiden sie ebenso gut zwischen dem, was auf die besonderen pathologischen Zustände Jesu zurückgeht und darum für uns unbrauchbar ist und dem was für uns, wie seine ethische Regeln dauernden Wert beanspruchen kann.

Auch diese moderne pathologische Fragestellung bedeutet nicht nur geschichtlich, sondern auch prinzipiell angesehen einen Fortschritt über die li-

berale, denn sie ist nichts anders als die Rückkehr zu einer im Neuen Testament häufiger bezeugten Alternative. Entweder Christus ist von Sinnen in seiner Berufstätigkeit oder er handelt als der wirkliche Messias, entweder ein böser Geist wirkt in ihm oder die Kraft Gottes, entweder er lästert als Wahnsinniger Gott mit seinen Ansprüchen oder er hat Recht, er ist Gottes Sohn — Tertium non datur (Mark. 3,21, Joh. 8,45 ff., 10,17 ff., Matth. 12,22 ff.) Das war auch die Stellungnahme Niezsches in der zweiten Periode seines Verhältnisses zum Christentum (cf. G. W. III S. 246 u. 248 u. XI 318), von der er in der letzten Periode wieder abkam).

Dürfen wir es bisher als festgestellt erachten, daß die modernen Beurteiler den historischen Charakter des liberalen Jesusbildes bestreiten und daß sie aus den gleichen historischen Prämissen ganz andere Konsequenzen ziehen, so handelt es sich jetzt um eine davon völlig unabhängige Frage, nämlich ob man wenigstens dem in dem liberalen Jesusbilde verkörperten geistigen Ideal zu huldigen und ob man ihm, soweit man religiös denkt, religiöse Bedeutung beizulegen vermag. Es wäre ja denkbar, daß jemand zwar die Unhistorizität dieses Jesusbildes durchschaute, aber in dem Geist, der es beseelt, ein Feuer fände, daß auch ihn stärker erglücken machte. Aber gerade an diesem Punkte setzt der schärfste Widerspruch ein. Nicht bloß gegen die Identifikation des Ideals mit dem geschichtlichen Jesus richtet sich der Gegensatz, sondern überhaupt gegen den Gedanken Ideal und Individuum miteinander so eng zu verschlingen. Person und Prinzip sollen voneinander getrennt werden, das ist ein bei Hartmann und seinem Kreise, auch bei Kalthoff immer wieder durchklingender, aber auch bei Schweiker anklingender Gedanke.

Vor allen Dingen aber vermißt man an dem liberalen Jesusbild jeden Zug von erhebender Größe. Hartmann fand, daß bei Harnack „die Person Jesu zu einem sanften, liebenswürdigen, volkstümlichen Rabbi werde, den jeder Reformjude von ganzem Herzen als Vertreter seiner Tendenzen reklamieren kann“ (cf. Die Gegenwart). Kalthoff meint von Bouffet: „Und so schaut man sich denn gläubig selbst in das Bild Jesu hinein, bis der galiläische Wanderprediger aus der Zeit des Kaisers Tiberius sich in einen aufgeklärten Protestanten-

vereinler unseres zwanzigsten Jahrhunderts verwandelt hat.“ Schweizer findet sogar, daß in diesem Jesusbilde gar nicht viel vom zwanzigsten Jahrhundert steckt. „Und diese ganze Wissenschaft soll neu sein? Dieses Bild Jesu ein Ergebnis der allerletzten Forschung? Existiert es denn nicht schon seit dem Anfang der vierziger Jahre seit Weisse's Kritik der Evangelischen Geschichte? Ist es nicht im Prinzip daselbe wie das Renans, nur daß an die Stelle der romanischen Geschmacklosigkeiten germanische getreten sind . . .“ (308). Ja, er findet mit vielen anderen, daß es im Grunde die alten rationalistischen Ideale sind, wie wir das ja oben auch schon bei Harnack konstatieren mußten, und er findet das Moderne nur darin, daß das uneinheitliche Wesen, wie es sich besonders im „modernen schiffbrüchigen Kandidaten der Theologie“ ausdrückt, stark eingewirkt hat (cf. 309).

Die Bekanntschaft mit dem liberalen Ideal, wie es durch Frenssen weiteren modernen Kreisen kund geworden ist, hat bei diesen wahre Stürme der Entrüstung und des Hohnes entfesselt, die bei ihrer elementaren Wucht bis an die Grenze des Wiedergebbaren gegangen sind. Frenssen hatte seine Erzählung ja damit geendet, daß er Jesum als den Schönsten der Menschenkinder bezeichnete und ihn vielfach einen Held genannt. Bernoulli persifliert das mit den Worten: „Nein, nach diesem Leben und diesem Tode ist er längst nicht mehr der schönste der Menschenkinder! Das — ein Held! C'est un raté, wie die Franzosen sagen; es ist ihm vorbei gelungen, er hat seinen Beruf verfehlt“ (S. 29), er findet sogar eine Kongenialität „mit dem Strickstrumpfgeschmack und den Marlittinstinkten des Gartenlaubenpublikums vor einem Menschenalter“ (29). Leo Berg, der sich selbst zunächst das Zeugnis ausstellt, daß er nicht zu den Orthodoxen im Lande gehöre und sich über Freigeisterei und Kritik nicht leicht beunruhige (760), fragt: „Und was lehrt Kai Jans? Etwas, das seit Renan schon öfters gelehrt worden ist, wobei sich also der moderne Spießer sagen kann: das hast du dir auch schon mal gedacht. — Das mit der Gottheit Christi ist ihm längst verdächtig vorgekommen . . . Ist es nicht ein schöner Gedanke, sich zu sagen: Jesus ist ein Mensch gewesen, so wie du und ich, wie der Onkel Otto und die Tante Malchen . . . Und nun muß man diese süßliche Geschichte eines guten, lieben, braven, verträumten und verwaschenen Menschen lesen, und

dann sage noch einer, Frenssen sei kein Psycholog. Sein Jesus ist von der Feigheit geboren und hat gewiß keinen Gott zum Vater" (761 ff.). Was er dann weiter über den „neuen Glauben" sagt (S. 765), wollen wir aus Höflichkeit lieber verschweigen. Ab. Bartels gibt seiner Kritik schon eine leichte religiöse Wendung: „Wohlverstanden, der Freisinn Frenssens stört mich nicht weiter, ich bin nicht orthodox im Sinne von wortgläubig Aber was Frenssen als Freidenker gibt, ist trotz der schönen Worte doch zuletzt die alte bekannte Aufklärung. Der Christus des neuen deutschen Christentums, das uns ein Nachfolger Luthers wohl einmal bringt, wird etwas anders aussehen als der Frenssens" (494). Die modernen Kritiker sind darin einig, in dem liberalen Jesusideal nichts Modernes und nichts Starkes, Überwältigendes und Lockendes zu finden.

Das Überraschendste an der Kritik des liberalen Jesusbildes durch moderne Menschen ist aber ihre religiöse Fundamentierung und seine Ablehnung als irreligiös. Man geht von der richtigen Definition aus, daß Religion persönliche und gegenwärtige, direkte Beziehung zu Gott sei, und daß darum Gegenstand und Bestandteil der Religion nur in der Sphäre Gottes Liegendes sein kann. Jesum aber als Menschen in die Religion hineinzunehmen, ist nicht nur begriffswidrig, sondern auch irreligiös, ja unwahrhaftig. Der Jesuskultus der liberalen Theologie ist darum so gefährlich, weil er „mit seinem ästhetisch angehauchten Kultus einer rein menschlichen Persönlichkeit die äußerste Verflachung der Religion und mit seiner eigensinnigen Anklammerung an den bloßen Namen des all seines eigentümlichen Gehaltes lange schon entleerten Christentums das letzte Hindernis eines wahren religiösen Fortschritts darstellte" (Schnehen 41, u. öfter). Drews bemerkt, „der Glaube an die persönliche Größe des Menschen Jesus hat gar nichts mit Religion zu tun", Gott trete dagegen hinter einer überschwenglichen, phrasenhaften Verehrung der menschlichen Persönlichkeit so sehr zurück, daß sie vielfach geradezu „an A t h e i s m u s s t r e i f e" (Religion 93). „Uns brennt die Sehnsucht nach Erlösung in der Seele und wir sollten uns zufrieden geben, wie die Theologen an der Herstellung des Bildes ihres historischen Jesus arbeiten, das unter den Händen eines jeden Theologieprofessors sein Aussehen ändert Wir brauchen die Gegenwart Gottes und des

Göttlichen, nicht seine Vergangenheit" (1205 ff.). E. v. Hartmann hat diesen Gedanken von der Irreligiosität des lib. Jesuskultus immer wieder und wieder akzentuiert¹⁾. Genau so steht Kalthoff: „Ein Gott, der geglaubt werden soll, weil die Gelehrten behaupten, daß der Sohn eines Zimmermanns in Palästina vor 2000 Jahren an ihn geglaubt — das ist ein Gott, der die Druckerschwärze nicht wert ist, die feinnetwegen verbraucht wird" (Die Religion der Modernen 102).

Je kräftiger religiös der moderne Mensch interessiert ist, um so stärker wird sein Gegensatz zum liberalen Jesusbild und dem Unsinnen zu ihm, ein religiöses Verhältnis zu gewinnen.

Das Ergebnis.

Prozessakten mit ihren Zeugenvernehmungen, mit ihren Re- und Dupliken zu lesen, ist selten angenehm und interessant, Prozeßausgänge gewinnen dagegen fast immer die Aufmerksamkeit, besonders wenn sie schwerwiegende Folgen in sich bergen. Dem Leser hat es gewiß nicht wenig Entsagung gekostet, der Kette der mitgeteilten Äußerungen von liberaler und moderner Seite über das Jesusbild zu folgen und für den Verfasser war ihre Schmiedung eine besonders mühevolle, seiner Natur wenig sympathische Arbeit. Aber die Bedeutsamkeit des nun aktenmäßig begründeten Ergebnisses und der aus ihm abfolgenden Perspektiven veranlaßte ihn dennoch zur Herstellung dieser Zitatenammlung und das Resultat wird auch den geduldigen Leser in etwas entschädigen. Dem liberalen Jesusbild gelingt es nicht, die moderne Welt zu gewinnen — so lautet in Kürze das Hauptergebnis. Es hat etwas Erschütterndes, wenn man einerseits an die Fülle des Fleißes und der inneren Kraft denkt, die auf seine Herstellung verwendet wurde, und andererseits an die Schnelligkeit, mit der es beiseite gestellt wird. Frenssen (S. 585 ff.) hat Recht, wenn er uns die saure Arbeit der hundert treuen und tapferen Gelehrten schildert, die seit hundertundfünfzig Jahren sich an

¹⁾ cf. meine Abhandlung: „Die Stellung E. v. Hartmanns und seines Kreises zu Religion und Christentum". (Neue kirchliche Zeitschrift 1907.)

der Dornenhecke bemüht haben, den dahinter schlafenden Helden zu finden und zu wecken. Sie haben nicht nur ihren Verstand angestrengt, um die rechten Einbruchsstellen zu finden und mit heißer Mühe die Messer und Scheren geschliffen, um die Schnitte zu tun, nein mehr als einer hat sich auch bis ins Innerste bei dieser Arbeit gerissen und verwundet und andere haben alle Kraft ihres Denkens und Wollens an dieses Werk gesetzt. Und wie froh zeigten sich viele, als sie endlich gefunden hatten, und wie kräftig war und ist ihr Ruf zur Mitfreude an alle Menschen! Sie wollen nichts lieber, als daß ihr Feuer bald brennen möge! Und dieser Enthusiasmus hat auch im ersten Augenblick manchen hinfortgerissen, die kräftigen Negationen der „widerfällischen kalten Kirchenlehre“ blieben nicht ohne Wirkung; alle jene verneinenden kleinen Durchschnittsmenschen haben ihnen zugejauchzt, aber einige haben doch auch ihre positiven Ideale angenommen. Aber die Freude war nur kurz; als der Held vor die kritischen Augen der modernen Menschen kam, da entdeckten diese, daß er keine wirkliche Schöpfung alter und großer Geschichte, sondern selbst erst hinter die Dornenhecke von jenen Rittern gestellt war, die ihn erweckten. Und je näher sie ihn anschauten, desto weniger heldenhaft kam er ihnen vor, es war wirklich nur ein guter Heidemann, ein braver Theologe mit den Idealen des alten Rationalismus, nur ein wenig geheimnisvoller, zerrissener, unpsychologischer und unlogischer!¹⁾ Gemessen an ihren Lebensidealen erschien er dem modernen Menschen recht klein, und gerade die, deren Seele nach Gemeinschaft mit der Gottheit dürstete, sie verstanden nicht, was jener Mann ihnen helfen sollte.

Mit unheimlicher Schnelligkeit hat sich diese Entwicklung vollzogen und lawinenartig wird sie wachsen. Auch die geistigen Bewegungen unserer Tage vollziehen sich unbeschreiblich viel rascher als in der Zeit unserer Altvorderen und mit dem Ritt der Lebendigen hat sich auch der der Toten beschleunigt. Eine Schöpfung von dem Ernst, wie sie das liberale Jesusbild immerhin darstellt, hätte früher den Zeitgenossen viel länger Eindruck gemacht und erst die Söhne und die Enkel hätten seinen Zusammenbruch erlebt. Gewiß ist auch seine Propagandafähigkeit noch nicht erschöpft und

¹⁾ Nach Bernoulli haben wir es mit einem „mit frischen Aroma aufgebrühten, durch Unklarheit gemilderten Rationalismus“ (S. 12) zu tun.

der würde ein schlechter Kenner unserer Zeit und ihrer Lage sein, der nicht genau wüßte, daß dieses Jesusbild noch in breitere Massen¹⁾, ja daß es noch auf sehr viele Kanzeln und in zahlreiche Gemeinden dringen wird. Aber das ist ja nur etwas Selbstverständliches und Naturgemäßes nach dem was wir früher feststellten (cf. S. 23), sondern darauf kommt es an, daß es in den führenden geistigen Schichten so schnell überwunden ist von innen heraus durch die vielen, die unter eifriger Mitarbeit an ihm irre wurden und durch die anderen, die es schon beim ersten Unblick ablehnten.

Die dadurch geschaffene Situation, daß sich liberal und modern trennt, ist bedeutungsvoll genug. Sie bestätigt wieder einmal, daß nur in der Sage, niemals aber in der Wirklichkeit für das letzte sybillinische Buch derselbe Preis gezahlt wird, wenn die anderen verbrannt sind, sie predigt es eindringlich, daß keine Erscheinung vergangener Geschichte ihre Lebenskraft behält oder wiedergewinnt, wenn man ihre charakteristischen Linien und Ranten umzeichnet und abbricht und daß eigene Ideale auf die Dauer nicht wirksamer werden, wenn man sie in geschichtliche Mäntel schlägt und daß endlich die Menschen nichts befriedigt, was nicht aus tiefer und doch gegenwärtiger Ewigkeit auf sie eindringt.

Unsere Zeit ist es satt, daß man eine alte Fahne durch allerlei bunte Wimpel verdecken und anziehender machen will, sie möchte lieber, daß sie in ihrem verwitterten und zerissenen Zustande bleibe. Sie erwartet, daß man das Christentum so belasse, wie es in seinen Quellen allein vorliegt und Christus erfasse, wie er dort beschrieben ist, als Gottmensch und Erlöser der Welt. Denn so erweckt es noch mehr Ehrfurcht. So ist das Christentum und sein Christusbild in der bisherigen Geschichte wirksam gewesen und darin hat es seine Eigenart vor andern Erscheinungen der Religions- und Geistesgeschichte. Man fühlt sich bei diesem Zugeständnis um so freier, als man überhaupt den Gedanken ablehnt, sich aus einer bestimmten geschichtlichen Erscheinung seine Ideale zu holen. Man sieht sie in der Entwicklung der Gegenwart selbst erwachsen und fühlt sich stark genug, sie aus ihr zu gewinnen. Und immer stärker wird wieder die Neigung hinter der Oberfläche der gegenwärtigen Welt eine stille Tiefe zu vermuten und in mystischen Stimmungen in sie hinabzusteigen

¹⁾ Von Niebergall werden l. c. S. 73 „Unsre Leute“ geschildert.

und in wiederbeginnender Spekulation etwas von ihrem Wesen zu erkennen.

Das alles bringt die moderne Welt in einen unauflösliehen und prinzipiellen Gegensatz zu den Tendenzen, die bei dem Entwurf des liberalen Jesusbildes bestimmend waren. Sein Inhalt aber vermag dem modernen Menschen deshalb nicht eindrucksvoll zu werden, weil er ihm nicht Stärke und Kraft genug umschließt. Soweit der Mensch der Gegenwart nicht noch in den Positivismus gebannt ist, dem letzten allgemach unmodern werdenden Gegenschlag wider eine überspannte Spekulation und den Materialismus, beginnt er sich wieder mächtige übermenschliche Ideale zu schaffen und im Göttlichen als etwas Gegenwärtigem zu leben. Metaphysik und Mystik sind schon wieder in unsern Tagen lebendig und jedem sichtbar, dessen Auge nicht an der Oberfläche haftet, und sie werden in neuen Formen, wie sie das zwanzigste Jahrhundert schaffen wird, zur Herrschaft gelangen. Und in den Menschen, deren Seelen hier nach Genüge schreien, lebt zu viel des alten deutschen Christophorusfinnes, der sich nur vor dem Stärksten beugen wollte, als daß er sich jemals dem liberalen Jesusbilde unterwerfen könnte.

Hinge am liberalen Jesusbilde der Bestand des Christentums in der modernen Welt, dann wären allerdings dessen Tage gezählt. Ihm werden die Starken nicht zum Raube, und E. v. Hartmann hat es richtig gewertet, wenn er in ihm nur ein Symptom der Selbstzersetzung des Christentums und speziell des Protestantismus sieht. Dem liberalen Jesusbilde gegenüber können schon jetzt Hoffnung und Sorge schweigen¹⁾. Es zerschellt von selbst an den Felsen, auf die es sein Banner pflanzen will. Wozu ihm da noch in dem Rücken fallen und von kirchlicher Seite so viel Zeit und Kraft anwenden, um es zu stürzen! — Hat man diese Situation erkannt, so ist die Frage, welche sich daraus ergibt und die

¹⁾ Schweizer meint von den liberalen Theologen: „sie verstehen zuletzt weder als Historiker noch als moderne Menschen mehr die Zeichen der Zeit. Wenn der in der Markushypothese mit der modernen Psychologie gezeugte Jesus unsere Welt regenerieren könnte, hätte er es schon längst getan, denn er ist schon bald an die sechzig Jahre alt und seine letzten Porträts sind schon viel lebloser als die, welche Weiße, Schenkel, Renan und . . . Reim von ihm entworfen haben“. (308)

allein Interesse und Kraft zu ihrer Beantwortung fordert die, kann das Christentum noch einmal in seiner positiven Gestalt, in seinem ursprünglichen Gehalt, kann Jesus Christus als der geschichtliche und lebendige Herr und Gott noch einmal eine Lebensmacht in moderner Zeit werden? Kurz ausgedrückt, ist das Positive und Moderne einer Gemeinschaft fähig, nachdem sich ein Bund zwischen Liberalem und Modernem als unmöglich erwiesen hat?

Es wäre kindlich und unbesonnen, die ungeheuren Schwierigkeiten zu verkennen, die sich einer solchen Möglichkeit in den Weg legen, aber es wäre auch greisenhaft und verbohrt, wenn man eine solche Fragestellung um der Beschaffenheit des Positiven oder Modernen willen von vornherein ablehnen wollte. Zunächst sind Moderne und Positive darin einig, was objektives Christentum und auch, was Religion ist. Nicht in den metaphysischen, mystischen, übermenschlichen Zügen des positiven Christentums und seines Christusbildes liegen die Hauptschwierigkeiten, — im Gegenteil werden hier Brücken sichtbar¹⁾, — sie ruhen vielmehr in der Kombination mit einem vergangenen Geschichtsverlauf und seiner individuellen Gestaltung, verbunden mit der Behauptung ihrer Unüberbietbarkeit und Entwicklungslosigkeit. Um den Preis einer Ausschaltung des historischen Jesus zu gunsten des idealen Christus oder der Ersetzung der Jesusperson durch die Christusidee wären E. v. Hartmann, Ralthoff, aber auch andere, wie Schweizer, zu einer Verständigung mit dem kirchlich-positiven Christentum bereit. Er kann natürlich nicht gezahlt werden, aber vielleicht läßt sich zeigen, daß in dieser geschichtlichen Gestalt so viel Ewigkeit steckt, daß sie als lebendige Gegenwart immer neue Möglichkeiten anzuregen und vor allen Dingen die Grundlage zu persönlicher mystischer Religiosität zu bieten vermag.

¹⁾ Bernoulli prophezeit: „Der johanneische Christus wird jetzt mächtig zu Ehren kommen, der Jesus der Träumer und Mystiker und Okkultisten“ (S. 32.). Ralthoff stellt fest: „Dabei zeigt sich dann die auf den ersten Blick überraschende Erscheinung daß das alte massive Christentum den Modernen religiös viel näher steht als das liberale. Der Gottmensch der alten Kirche steht deshalb den Modernen ungleich näher als der Zimmermannssohn des liberalen Christentums“. (Die Religion der Modernen S. 294 u. 295). Ähnlich E. von Hartmann.

Vielleicht bietet gerade die kirchliche Anschauung die denkbar höchste Vereinigung jener beiden in der Geistesgeschichte einander immer wieder ablösenden Tendenzen entweder im Metaphysischen und nicht im Historischen die Seligkeit zu erleben (Fichte) oder uns ganz abhängig zu machen von den Höhepunkten, welche die Geschichte in ihren großen Persönlichkeiten erreicht hat (Carlyle). —

Die Erkenntnis von dem Versagen des liberalen Jesusbildes in der modernen Welt, wie sie dies Heft vermitteln wollte, ist nicht Selbstzweck. Es will vielmehr die dadurch geschichtlich gegebene Notwendigkeit eindrucklich machen, das positive Christusbild in seinen Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart zu untersuchen. Dazu ist ein Dreifaches unumgänglich, die Eigentümlichkeit des positiven Christusbildes wie die unseres Geisteslebens selbständig herauszuarbeiten und dann die gegenseitigen Beziehungen anziehender wie abstoßender Art festzustellen. Hier liegt unsere Zukunftsarbeit und Hoffnung.

Im Verlag von **Edwin Runge** in **Gr. Lichtersfelde**
erschien als 5. Heft der II. Serie der „Biblischen Zeit- und
Streitfragen“

von demselben Verfasser:

Die Jungfrauengeburt.

Von

Professor Lic. **Richard H. Grüzmacher.**

Preis: 50 Pf.

„Die glänzendste Arbeit unter den bisher erschienenen Heften ist die Schrift von Prof. R. H. Grüzmacher „die Jungfrauengeburt“. Das ist ein wirklicher Treffer . . . Hier haben wir ein klares Bekenntnis, ein entschiedenes Zeugnis, eine glänzende Apologie, eine Schrift, die von Anfang bis zu Ende fesselt . . .“

Evangelische Kirchenzeitung.

„ . . . in seinem eigenartigen Aufbau eine Delikatesse für Feinschmecker der Systematik, dazu gewürzt mit scharfsinnigen Beweisen, mit einer schneidigen, einem starken Sicherheitsgefühl entspringenden Ausdrucksweise, mit scharfem Spott gegen die „liberal“ und „modern“ sein wollenden Kritiker . . .“

Mitteilungen des hannover. Pfarrvereins.

„ . . . Er fühlt sich berufen, für das gute Recht der kirchlichen Lehre einzutreten, und tut dies mit einer Klarheit, einer Umsicht und einer Festigkeit, daß der Broschüre einer der ersten Plätze in der ganzen Reihe der „Biblischen Zeit- und Streitfragen“ gebührt . . .“

Der Alte Glaube.

„ . . . Nach vielen Richtungen hin interessant ist Grüzmachers Heft . . .“

Lic. Dr. Schian im Ev. Kirchenblatt für Schlesien.

„Die Schrift ist ein Zeugnis von Gelehrsamkeit. Es ist hier gewiß alles zusammengetragen, was den Glauben an die Jungfräuliche Geburt Jesu stützen kann. Trotzdem will es uns scheinen, als ob hier die Gelehrsamkeit zu weit ginge. G. steht mit seiner Ansicht auf einem Standpunkte, den weite christliche Kreise der Gegenwart nicht mehr teilen können . . .“

Sächsische Schulzeitung.

Von demselben Verfasser erschienen :

Die Jungfrauengeburt. 1906	0,50 M
Worin liegt die Ursache der Unwirksamkeit des Protestantismus im öffentlichen Leben? 1906 .	0,50 M
Modern-positive Vorträge. 1906	3,50 M
Die Quelle und das Prinzip der theologischen Ethik im christlichen Charakter. 1905	1,60 M
Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik — Die Forderung einer modernen positiven Theo- logie. 1905	1,80 M
Weltweites Christentum. Skizzen aus Leben und Geschichte. 1904	1,80 M
Wort und Geist. 1902	5,50 M



Biblische Zeit- und Streitfragen. 3:3-4

Herausgegeben von
Prof. Dr. Kropatschek in Breslau.

Die Deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Von

Aldolf Risch,
Pfarrer in Breitenbach (Rheinpfalz).

5. Tausend.



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Inhaltsangabe.

	Seite
Einleitung	3
I. Bibelgebrauch und Bibelübersetzung in Deutschland vor Luther	4
II. Die Lutherbibel	21
III. Geschichte des Luthertextes und seiner selbständigen Seiten- triebe bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts	46
a) Geschichte des Luthertextes	47
b) Selbständige Seitentriebe	51
Die Züricher Bibel	51
Die katholische deutsche Bibel	55
IV. Moderne Bestrebungen auf dem Gebiete der Bibelver- deutschung	62
a) Die Bibelrevision	62
b) Moderne Bibelübersetzungen	71

Einleitung.

Die Geschichte der deutschen Bibel bildet einen wichtigen, meist aber wenig beachteten Ausschnitt aus der allgemeinen Bibelgeschichte. Wir gewinnen durch sie einen interessanten Einblick in die Wirkung, die von der Bibel auf unser ganzes deutsches Geistesleben ausgegangen ist. Nicht nur das Denken und die Sprache einzelner führender Geister unserer Nation ist durch sie beeinflusst. Die Bibel hat überhaupt unsere ganze Sprache zu einem natürlichen Organ ihrer eigenartigen Gedankenwelt umgestaltet. Zahllosen deutschen Bibellesern kommt es darum selten klar zum Bewußtsein, daß die Bibel von Haus aus kein deutsches Buch ist. Was aber die Bibel uns Deutschen geworden ist, das war und ist sie in ähnlicher Weise vielen andern Völkern. In der Geschichte aller Völker und Zeiten, die mit ihr in Berührung kamen, hat sie reiche Segensspuren hinterlassen und damit ihre innere Befähigung zu einer weltgeschichtlichen Wirksamkeit erwiesen.

In diesen großen weltgeschichtlichen Rahmen muß auch die Geschichte der deutschen Bibel eingestellt werden. Denn wir können bei dem Eindruck unserer Gemeindebibel auf ein deutsches Gemüt nie scharf genug scheiden zwischen dem, was davon dem Sprachgenie Luthers, was der allgemeinen Sprachentwicklung vor ihm und was der unwiderstehlichen Kraft und Ursprünglichkeit der biblischen Gedanken an sich zukommt. Überschauen wir nur flüchtig die Geschichte der Bibel bei den einzelnen Völkern der Erde, so werden uns bestimmte, überall wiederkehrende Grundzüge von selbst in die Augen springen. Aber gerade dadurch hebt sich uns die Eigenart der deutschen Bibel aus der Fülle gleichartiger Erscheinungen scharf heraus.

Eine französische, italienische, spanische, ja schließlich auch eine griechische und lateinische Literaturgeschichte, die sich auf die klassischen Zeiten beschränkt, wird die Bibel ganz außer Betracht lassen oder den betreffenden Bibelübersetzungen nur

sehr geringen literarischen Wert zumessen. Hingegen für die deutsche Literaturgeschichte bildet Luthers Bibel einen wichtigen Markstein, den kein objektiv urteilender Literaturhistoriker übersehen kann. Der deutsche Sprachgeist und die Gedanken der Bibel haben sich in Luthers Werk miteinander vermählt. Die Bibel mit ihrer orientalischen und antiken Herkunft ist ganz Bibel geblieben und doch zugleich ganz deutsch geworden. Wir stehen hier vor einer sprachlichen Leistung allerersten Ranges, welche alle gleichzeitige und die meiste spätere Übersetzertätigkeit turmhoch überragt. Die deutsche Literatur hat sich nach Luther unabhängig von der Bibel nach ihren eignen inneren Gesetzen selbständig entwickelt. Aber noch heute kann man an Goethe wie Bismarck, ja sogar an atheistischen und antichristlichen Schriftstellern ¹⁾ die ungeheure Einwirkung der Bibel auf die deutsche Sprache studieren. ²⁾

Suchen wir nun in kurzen Strichen ein Bild von dem Reimen, Wachsen und Ausreifen der deutschen Bibel zu entwerfen, so muß die einzigartige Leistung Luthers naturgemäß in den Mittelpunkt treten. Wir werden zuerst die geschichtliche Entwicklung bis zur Reformation verfolgen, um die Vorbedingungen zu Luthers Tätigkeit zu würdigen. An die ausführliche Darstellung der Lutherbibel und ihrer Geschichte muß sich dann andererseits eine übersichtliche Beurteilung aller deutschen Bibelübersetzungen bis auf die Gegenwart anschließen.

I. Bibelgebrauch und Bibelübersetzung in Deutschland vor Luther.

1. In Luther erstand dem deutschen Volke ein Mann, der in seiner Person den Ertrag einer mehrhundertjährigen Entwicklung zusammenfaßte und dann seiner Zeit als reife Frucht in den Schoß warf, was sich in den vorausgehenden

¹⁾ Seltsam, ja unangenehm berührt z. B. die biblische, genauer johanneische Färbung in Nietzsche's „Also sprach Zarathustra“.

²⁾ Das Hauptverdienst hieran hat Luthers Übersetzung. Beachtenswert ist das Urteil des Altmeisters der deutschen Sprachgeschichte, Jakob Grimm, in der Vorrede zu seiner deutschen Grammatik: „Man darf das Neuhochdeutsche als den protestantischen Dialekt bezeichnen . . . Was den Geist und Leib (unserer Sprache) genährt, verjüngt, was endlich Blüten neuer Poesie getrieben hat, verdanken wir keinem mehr als Luthern.“

Jahrhunderten in langsamem, keimartigem Wachstum vorbereitet hatte. In besonderem Maße gilt dies von seiner Bibelübersetzung. Zur Zeit Karls des Großen hätte selbst ein Luther aus der Bibel kein richtiges Volksbuch machen können. Die Masse des Volkes konnte ja noch nicht lesen. Was sollte da ein Buch helfen? Ohne Buchdruck wäre auch die nötige Vervielfältigung der Bibel völlig unmöglich gewesen. Vor allem aber hatte das Volk in seiner geistig-religiösen Entwicklung noch nicht die Höhe erreicht, auf der allein eine Bibelübersetzung, die für jedermann verständlich und fruchtbringend sein kann, denkbar ist. Wo heute die mächtige deutsche Eiche steht, mußten im Laufe von Jahrtausenden erst alte Waldbestände zu Boden sinken und vermodern, um dadurch die fruchtbare Erdschicht zu bereiten, auf der die Eiche wachsen konnte. So hat auch der gelegentliche Bibelgebrauch und die scheinbar ziel- und zusammenhangslose Bibelverdeutschung vor Luther erst den Boden bereitet, auf dem die Lutherbibel erwachsen konnte — auch eine Rieseneiche im reichen Walde des deutschen Geisteslebens.

2. Luthers Werk hat eine tausendjährige Durchdringung des deutschen Geistes mit biblischen Gedanken und eine Vergeistigung des deutschen Sprachsaßes durch biblische Begriffe zur Voraussetzung. Der Dank für den Segen der Reformation wird nicht gemindert, wenn wir dem finstern Mittelalter mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, als es vielfach geschieht. So hat z. B. die unbefangene Geschichtsforschung dargetan, daß ein allgemein gültiges Bibelverbot im Mittelalter nie bestanden hat. Wohl galt als Kultussprache im Gottesdienste mit wenigen, unvermeidlichen Ausnahmen nur das Lateinische. Wohl haben mehrfach einzelne Bischöfe für ihr Gebiet, wenn sie das Ansehen der Kirche durch waldensische, hussitische oder wicklifitische Einflüsse bedroht glaubten, strenge Bibelverbote erlassen. Wohl konnte sich die Kirche trotz der Fürsprache angesehener katholischer Kirchenlehrer grundsätzlich nicht dafür erwärmen, daß eine Bibel in der Volkssprache den Laien in die Hand gegeben werde: aber nie hat sie das Offenbarungsansehen der h. Schrift bestreiten oder in den Augen der Laien herabsetzen wollen. Sie hat es vielmehr allezeit als ihre Aufgabe angesehen, den Inhalt der Bibel als der vollkommensten Offenbarungsquelle dem Volke zu vermitteln. Nur die Auslegung des Wortes Gottes hat sie sich als ein

besonderes, ihr von Gott anvertrautes Vorrecht entschieden vorbehalten.

Auch katholische Geschichtsschreiber geben zu, daß ihre Kirche besonders am Ausgange des Mittelalters des Dienstes am Wort nicht mit dem nötigen Geschick und vor allem nicht mit heiligem Ernste gewartet habe. Wir Evangelischen legen mit Recht noch einen viel strengeren Maßstab an die Tätigkeit der mittelalterlichen Geistlichkeit. Aber es ist unbillig, die großen Verdienste der katholischen Kirche um die Evangelisation des deutschen Volkes in den Anfängen seiner Geschichte zu leugnen. Sie sah sich im deutschen Sprachgebiet vor eine Riesenaufgabe gestellt. Der Übertritt unserer Vorfahren zum Christentum erfolgte nicht als das schließliche Resultat einer mühsamen Einzelbeteuerung, sondern durch Stammesbeschluß oder Fürstenwillen in geschlossenen Volksmassen. Massenbeteuerungen haben aber Massenerziehung zur notwendigen Folge. Dabei muß die Pflege persönlicher Frömmigkeit zu kurz kommen.

Hand in Hand mit dem Evangelium hielt die römische Kultur ihren Einzug in die deutschen Gaue. Sie mußte vielfach dem Verständnis der Bibel erst den Weg bahnen. Wie sollte ein Volk, das in den Stürmen der Völkerwanderung fast den Ackerbau verlernt hatte, das keine Weinberge pflanzte, keine Steinhäuser baute, dem Städte anfangs unbekannt und auch noch lange Zeit nachher immer etwas unheimliches waren¹⁾, wie sollten diese kulturlosen Germanen ohne weiteres die Gleichnisse vom Säemann, vom Weinstock, vom Turmbau, vom Eckstein verstehen? wie sollten sie ein lebendiges Bild vom städtischen Leben und Treiben in Jerusalem, vom dortigen Handel und Verkehr bekommen? Zahllos sind ja die Anspielungen im alten und neuen Testament auf Kulturzustände und Arten des Handwerks, welche die alten Deutschen vielfach zuerst in den Klöstern, diesen wichtigen Kulturträgern des Mittelalters sahen. Die neutestamentlichen Gleichnisse bieten auch heute noch den Missionaren unter den Wilden nicht immer den natürlichsten Anschauungsstoff zur Klarstellung biblischer Begriffe. Ähnlich war es bei unseren Vorfahren vor anderthalb Jahrtausenden. Die Indogermanen und vor allem die Germanen, die mit dem nach-

¹⁾ Im altfäch. Heliand wird die Stadt auf dem Berge (Matth. 5,14) umschrieben: „Die Burg, die auf dem Berge steht, die hohen Holmtippen (= Gebirgsfelsen), das von den Riesen stammende Bauwerk. — Ähnlich im angelsächsischen Beowulfslieb.

denkenden Verstande alles erfassen wollen, und denen die leicht erregbare Phantasie der Orientalen abgeht, konnten sich nicht sofort in die reiche Bildersprache des alten Testaments finden. Vieles blieb ihnen unverständlich, anderes meinten sie mit dem von der römischen Kirche überkommenen Schlüssel der Allegorie erst künstlich dem grübelnden Verstande erschließen zu müssen. Noch heute fällt es uns schwer, die kühnen Bilder und Wendungen der Bibel in dem einfachen, schlichten Sinne zu nehmen, in dem die biblischen Schriftsteller sie gebraucht haben. Wie jeder einzelne, so muß sich auch jedes Volk an die Bibelsprache erst gewöhnen.

Der geistige Gottesbegriff, das geistige Wesen des Reiches Gottes, das Jesus brachte, machen eine Fülle abstrakter Worte im biblischen Sprachschätze unentbehrlich. Schon die Seligpreisungen allein enthalten viele Begriffe, welche sich in der Sprache von Heiden nicht leicht wiedergeben lassen (selig, Geist, sanftmütig, barmherzig, friedfertig etc.). Die Worte, die schließlich dazu verwendet werden müssen, decken sich nie völlig mit dem biblischen Begriff.¹⁾ Das Evangelium fordert von einzelnen Menschen wie von ganzen Völkern nach der Grundbedeutung des biblischen Wortes für Buße völlige Sinnesänderung, d. h. völlige Umkehrung dessen, was das natürliche Herz bisher als Richtschnur und Ziel des Handelns, als Gegenstand der Freude oder Furcht angesehen hat. „Verehere was du verbrannt hast, und verbrenne, was du verehrt hast!“ Dies knappe Wort des Bischofs Remigius bei Chlodwigs Taufe drückt treffend die Umwertung aller Werte aus, die durch die Annahme des Evangeliums geboten war. Bei einzelnen Persönlichkeiten mag diese innere Umwälzung vulkanartig erfolgen. Bei großen Volksmassen müssen erst mehrere Generationen hinsterven, ehe die Wandlung der sittlichen und religiösen Ideale den Sprachgebrauch beeinflussen kann.

¹⁾ J. B. „gerecht, Gerechtigkeit“ war für das Gefühl des Germanen, das unter Einfluß des römischen Rechtes noch darin bestärkt wurde mit unbeugbarer Strenge verbunden. Wir finden die Nachwirkung dieser unbiblischen Vorstellung noch bei Luther. Von der Pflicht der „Treue“ dachten die Germanen sehr hoch. Aber in unverbrüchlicher Treue war man nur an die Sippe und Volksgemeinde gebunden. Außerhalb des engsten Kreises hielt das sittliche Gefühl der Germanen Treubruch unter Umständen für erlaubt, ja für geboten. Das beweist die Nibelungensage besonders an Hagen und Kriemhilde, die beide, in unverbrüchlicher Treue gegen einen treulos gegen alle andern werden.

Heute ist es uns unfassbar, wie ein Volk ohne ein Wort für „Geist“ auskommen kann. Die ersten Bibelverdeutscher haben erst mühsam nach einem entsprechenden Ausdruck dafür suchen müssen. Ähnlich war es bei Wort und Begriff von „Welt“. ¹⁾ Die Worte „Erde, Fleisch, Himmel, Hölle“ (althochd. hella Totenwelt) sind urgermanisch. Am deutlichsten verraten die davon abgeleiteten Eigenschaftswörter „irdisch, fleischlich, himmlisch, höllisch“ mit ihrer sittlichen Färbung den Einfluß der Bibel. Die allgemeinen Begriffe von „recht, gut, böse, Schuld, Glück zc.“ hat auch jedes Naturvolk; aber der Inhalt dieser Vorstellungen hängt von der jeweiligen sittlichen Höhe der Völker ab. Hier können wir den Wandel in den sittlichen Idealen unter Einwirkung der Bibel sprachgeschichtlich belegen. Demut (althochd. diomuoti, ähnlich öd-muoti, mez-mouti, nidar-muotig) bezeichnet den Sinn (Mut) zum Dienen — eine verächtliche Sinnesart in den Augen der trotzigigen Germanen, dieser Sklavensinn! Unter unverkennbarer Nachwirkung klösterlicher Ideale hat sich dieses Wort zum vollgültigen Ausdruck für die neutestamentliche „Demut“ entwickelt. Die echt germanische Auffassung dagegen von der sittlichen Minderwertigkeit dessen, der sich leicht zum Dienen bequemt, prägt sich klar in der Bedeutungsentwicklung der Wortstamme von „Schalk (eigentlich Knecht, Sklave) Schalkheit, Schalksknecht, Schalksaug“ aus. Bei „fromm“ ²⁾ können wir im Lichte der Geschichte noch klar verfolgen, wie sich das germanische Mannesideal — wohl unter Vermittelung der Kreuzzugsstimmung — von der kriegerischen Tapferkeit zum Gehorsam gegen Gott verschoben hat. „Gott (ursprünglich ein farbloses Neutrum ==

¹⁾ Für Geist gebraucht Wulfila ahma, die nordische Sprache ande (von der Wurzel an wehen), althochdeutsch atum und geist, altsächsisch gēst, vereinzelt sebo, angelsächsisch gāst. Vielleicht ist unter angelsächsischen Einfluß neben dem bis nach 1000 n. Chr. noch gebrauchten atum (Odem) schließlich „Geist“ (mit unsicherer Grundbedeutung, vielleicht verwandt mit isländisch Geisir und geisa = zischen, sprudeln) zum Siege gekommen. — Welt, althochd. wer-alt = Mannzeit, Menschenzeit hat sichtlich als Übersetzung des kirchenlat. saeculum neben seiner urspr. zeitlichen Bedeutung die örtliche und zuletzt auch sittlich-religiöse Begriffsbestimmung erhalten.

²⁾ Ursprünglich: der vorne (engl. from: foremost) = tüchtig, tapfer ist; in diesem Sinn mittelhochdeutsch. Auch in Luthers Sprachgebrauch drückt dieses Wort noch mehr als heute die männliche Energie aus. So kann z. B. Luther selbst Gott ‚fromm‘ (= zuverlässig, energisch) nennen (Ps. 25,8), was uns fast widersinnig klingt. Ähnlich im Lied: „O Gott, du frommer Gott.“

Gotttheit, göttliches Wesen) Christus, christlich, Kirche, Heil, Heiland, heilig, selig, Glauben, Buße, Reue, Beichte, taufen, barmherzig, gnädig, geduldig 2c." sind zwar nur zum kleineren Teile Neuschöpfungen des Christentums, aber alle wurden in ihrer Bedeutung durch die Bibel und für die Bibel umgeprägt. Die allmähliche Christianisierung der deutschen Stämme durch die katholische Kirche im Laufe der Jahrhunderte hat Luther im Sprachschatz in einer Weise vorgearbeitet, wie es die wenigsten Bibelleser ahnen.

3. Aber wirkt nicht die vielgerühmte *gotische Bibelübersetzung* des Wulfila († 383) unsere bisherigen Ausführungen über den Haufen? Seinem Werk ging keine solche Christianisierung der Sprache voraus. Aber ein Volksbuch, überall im Volke gelesen und ohne jede Erklärung dem Volke verständlich, war die gotische Bibel durchaus nicht. Wulfila, der sich sehr ängstlich an seine griechische Vorlage hielt, konnte dabei nicht immer den Volkston treffen. Trotz seiner bewundernswerten Sprachgewandtheit bleibt er hinter Luther in der freien volkstümlichen Wiedergabe der biblischen Gedanken sehr weit zurück. Sodann fällt hier ins Gewicht, daß Wulfila mit seinen Goten mitten im griechisch-christlichen Kulturland wohnte. Das gotische Volk war ein germanischer Volkssplitter auf griechischem und römischem Boden, das über Nacht lernte, was sich die zähen Westgermanen (= die Vorfahren der heute deutsch redenden Bevölkerung) von der alten Kultur nur mühsam in vielen Jahrhunderten aneigneten. Und die Bibel, vor allem das neue Testament, hat die alte Kultur zur Voraussetzung.

Für die Entwicklung unseres deutschen Bibeltextes kommt das Werk des Wulfila kaum in Betracht. Die Goten haben die Sprache¹⁾ und Kultur der Westgermanen wenig beeinflusst. Sie verschwanden zu rasch von der Weltbühne. Auch waren sie durch den Arianismus von den anderen zur katholischen Kirche bekehrten oder übergetretenen Germanen innerlich zu sehr geschieden.

4. Die Christianisierung der Deutschen in Mitteleuropa ging nicht von den arianischen Goten aus. Sie drang vielmehr vom römischen Reiche längs des Rheins und der Donau vor. Die iro-schottischen Mönche leisteten

¹⁾ Immerhin verdanken wir der gotischen Vermittelung die Worte: Kirche, Pfingsten, Samstag, Engel, Teufel, Pfaffe, Bischof, Pfarrer (lauter griechische Lehnwörter); vielleicht noch die gemeinermanischen Worte: Ostern, taufen, glauben, Gott, Heide, Christ (= Christus).

wichtige Pionierdienste im Herzen Germaniens. Schließlich brachten die Angelsachsen die Mission zu einem kraftvollen Abschluß. Manches Wort, das wir in althochdeutschen Sprachdenkmälern und zum Teil noch heute in unserer Bibel finden, dürfte zuerst von den Angelsachsen zum Dienste des Christentums ausgewählt worden sein und dann in althochdeutscher Lautform auf dem Festlande Bürgerrecht erlangt haben. Feststellen läßt sich darüber heute leider nichts mehr.

Die deutsche Bibelsprache hat sich unter Einwirkung der Vulgata, der lateinischen Kirchenbibel, entwickelt. Durch dieses lateinische Gewand war aber auch der Bibelinhalt unmerklich der römischen Denkweise nähergebracht. Für das Gefühl der Deutschen bildete darum anfänglich die Bibel und die römische Kultur eine untrennbare Einheit. Wurde ihnen dadurch auch einerseits die Einführung in die Gedankenwelt der h. Schrift erleichtert, so ward doch andererseits in demselben Maße die ursprüngliche Eigenart der biblischen Grundbegriffe abgeschwächt. Luther hat den römischen Sauerteig aus der deutschen Bibelsprache¹⁾, ja man muß fast sagen aus dem deutschen Christentum, nie mehr ganz ausfegen können. Aber auch die Vulgata ist durchaus nicht, wie später Luthers Übersetzung, die unmittelbare Quelle der deutschen Frömmigkeit und in ihrem festen Wortlaut die ständige Meisterin der deutschen Sprache gewesen. Dem Laien blieb sie immer ein verschlossenes Buch. Und selbst die große Masse des Klerus lernte meist den wesentlichen Inhalt der Vulgata nur aus Auszügen und kirchlichen Handbüchern in kirchlicher Auswahl und Beleuchtung kennen.

So war das deutsche Volk überall in seinem religiösen Leben auf die Vermittelung der Kirche angewiesen. Und hier war es nicht wie später bei Luther das unwandelbare, geschriebene oder gedruckte Wort, sondern das gesprochene Wort, welches den religiösen Sprachschatz unserer alten Vorfahren beeinflusste. Das gesprochene Wort gleicht dem abgerissenen Blatt am Baume, das der Wind entführt. Aber die Millionen von Blättern, welche im Laufe der Jahrhunderte auf den Waldboden gefallen sind, haben den fruchtbaren Humus für den späteren Eichenbestand

¹⁾ 3. B. die Zwitterbegriffe, die den Worten „Buße, Glaube, rechtfertigen“ zc. anhaften. Für „Buße tun“ gebraucht L. darum im N. T. absichtlich zuerst das farblose, aber unzweideutige „sich bessern“. Andererseits vermeidet er später das anfangs häufiger gebrauchte „rechtfertigen“.

geschaffen. Wie gerne würden wir wissen: wann, wo und von wem wurden zuerst die Worte „Buße, Glauben, Geist, Welt, Heil, Heiland, erlösen, Demut“ für den christlich-kirchlichen Gebrauch ausgewählt? Mit welchen anderen Worten haben sie dann eine Zeitlang um ihre Existenz kämpfen müssen? Welchen großen Zeitströmungen oder kleinen Zufällen verdankten sie ihren Sieg? Manch geniale Sprachschöpfung ist, kaum geboren, ins Leichentuch der Vergessenheit gehüllt worden.¹⁾ Es dauerte ein halbes Jahrtausend, etwa von der Zeit Chlodwigs (befehrt 496) an, also 500—1000 n. Chr., bis sich allmählich ein Grundstock feststehender Verdeutschungen für die Elementarerbgriffe des kirchlichen Christentums ausgebildet hatte.

5. Ohne uns mit einer Kritik der einzelnen kirchlichen Institutionen aufzuhalten, wollen wir nun nur übersichtlich die verschiedenen Arten kirchlicher Vermittlung zusammenstellen, welche für die Entwicklung der Bibelsprache von Bedeutung geworden sind.

Die Predigt in der Volkssprache hat auch vor der Reformation nicht gefehlt. Es ist ein Vorurteil, daß im Mittelalter nur lateinisch gepredigt worden sei. Die klaren Verordnungen Karls des Großen, die mit jedem Jahrhundert wachsenden Überreste altdeutscher Predigtliteratur, die Mystiker, die gewaltigen Volksprediger der Bettelorden belehren uns eines besseren. In der frühesten Periode beschränkte sich die Predigtthätigkeit vor dem Volk allerdings meist auf eine Verlesung schwerfälliger Übersetzungen von einzelnen altkirchlichen Homilien. Wenigstens legen die geringen althochdeutschen Predigtüberreste und andere Zeugnisse diese Vermutung nahe. Auch die selbständigen lateinischen Predigten dieser Zeit sind oft nur eine Blütenlese biblischer Stellen, untermengt mit Zitaten aus den Kirchenvätern. Immerhin kam dadurch biblisches Sprachgut beim Volke in Umlauf. Später vergeudeten die Durchschnittsprediger ihre beste Kraft in Heiligen- und Mirakelgeschichten.

Neben, ja vielleicht über die Predigt durchs Wort müssen wir die Predigt durch die kirchliche Kunst in Malerei und Bildhauerei an Kirchen, Kapellen, Rathäusern und Kreuzwegen stellen. Hier wurden alt- und neutestamentliche

¹⁾ Die geniale Verdeutschung von Notker Labeo (s. S. 15) ist z. B. fast spurlos am religiösen wie profanen Wortschatz unsrer deutschen Sprache vorbeigegangen.

Geschichten und dazwischen allerlei Heiligenlegenden in lebendiger Anschaulichkeit dem Volke vor Augen gestellt. Gerne hörte das Volk nun auch singen und sagen von den großen Taten Gottes, die es hier sah. Wo die dürftige Bibelfkenntnis des Landklerus den Text zu den Bildern nicht wußte, tat die Volkssphantasie das ihre hinzu und half den zum Teil duftigen, zum Teil abstoßenden Legendenkranz um die biblischen und kirchlichen Helbengestalten winden. Die reiche Legendenpoesie des Mittelalters hat in ihren Idealen wie in ihrer Sprache biblischen Stoff die Fülle, aber nie in ungetrübter Form. Als das deutsche Volk die Bibel aus Luthers Hand empfing, fand es in ihr viel altvertraute Worte und liebe Gestalten, und doch war ihm wieder alles in der biblischen Schlichtheit und Größe gleichsam eine neue Offenbarung. Das vermehrte noch den wunderbaren Zauber, welchen Luthers Bibel im Zeitalter der Reformation für unser Volk gewann. Nie wieder ist in allen Volksschichten ein solches Verlangen nach einer deutschen Bibel und solche Freude am Bibellesen erwacht, wie damals.

Den nachhaltigsten Einfluß übte die katholische Kirche früher, wie auch heute noch, durch ihre kirchlichen Institutionen, ihren sinnenfälligen Kultus und vor allem durch die Beichte aus. Der katholische Gottesdienst ist mit einer bewundernswerten Kunst darauf angelegt, Eindruck zu machen. Auch wo der gemeine Mann die durchsichtige Symbolik im einzelnen nicht versteht, werden durch jeden Gottesdienst in tieferen Gemütern irgendwelche Erinnerungen an die biblischen Heilstatsachen geweckt. Die sinnenfälligen Gegenstände und Handlungen im katholischen Gottesdienst haben eine Fülle von Lehnworten aus dem Lateinischen eingebürgert, die heute zum unveräußerlichen Bestand der Bibelsprache gehören.¹⁾

Bei der Beichte konnte sogar die römische Kirche der deutschen Sprache durchaus nicht entraten. Es wurden die kirchlichen Beichtformeln frühzeitig ins Deutsche übersetzt;

¹⁾ Nur die wichtigsten seien hier genannt, bei einzelnen sprechen noch andere Vermittelungen mit: Almosen, Altar, Arche, Balsam, Bibel, Brief, Büchse, Elfenbein, Evangelium (mhd. Evangeliebuoch) feiern, Fest, Flamme, Flöte, Gruft, Kanzel, Kapitel, Kelch, Kerze, Kessel, Kiste, Körper, Kreuz, Krone, Krystall, Laute, Marter, Meister, opfern, ordnen, Paradies, Pein, Perle, Person, predigen, Priester, preisen, Pult, Purpur, Regel, Schrein, Sammt, Seide, Sarg, schreiben, Schule, Segen (lat. signum = Zeichen [des Kreuzes]), spenden, Tempel, Thron, Teppich, Vers, Zeder, Zelle 2c. Vergl. dazu Anm. S. 9.

ja die ersten schüchternen Versuche einer selbständigen deutschen Prosa sind uns in einigen gleich deutsch entworfenen Beichtformularen erhalten. Unter dem unablässigen, zielbewußten Einfluß der Beichte füllte sich allmählich der ursprünglich heidnische Inhalt einzelner Worte (z. B. bei Himmel, Hölle, Gott, Gebet, Opfer) mit christlichem Geiste. Das Volksgewissen wurde für die Pflichten der Barmherzigkeit, Demut, Versöhnlichkeit, Kindesliebe und der elterlichen Verantwortung geweckt. Die christlichen Ideale fingen an, Maßstäbe des sittlichen Handelns zu werden. Wurde in vielen Dingen vom Volk und der Kirche des Mittelalters noch unchristlich geurteilt, haben wir Protestanten an dem Beichtwesen noch so berechtigte Kritik zu üben: das bleibt Tatsache, daß gerade durch die Beichte die Bedeutung vieler deutscher Worte im Volksbewußtsein dem biblischen Sinn, den sie heute haben, angenähert wurde.

Nur die wesentlichen kirchlichen Vermittelungen des Bibelinhaltes wurden hier aufgezählt. Sie sind nicht gleichmäßig überall und zu allen Zeiten und nicht immer zum Segen wirksam gewesen. Auf den Einfluß der einzelnen großen Zeitströmungen im Mittelalter, auf die wichtigen Kloster- und Kirchenreformen, die in Papst Gregor VII. (1073—1085) ihren machtvollsten Vertreter fanden, auf die Kreuzzüge, auf die Tätigkeit der Bettelorden kann in unserm flüchtigen Überblick nicht eingegangen werden. Die erschütternde Bußstimmung unter dem Eindruck des schwarzen Todes, das mühsame Ringen der Mystiker¹⁾ mit der deutschen Sprache, um sie zu einem Organ ihrer tiefsinnigen Gedanken zu machen, das Aufblühen der Städte und der wachsende Handel, wodurch dem deutschen Bürger unmittelbarer Anteil am Geistesleben der Nation ermöglicht wurde: das alles hat in unserer Sprache einen deutlichen Niederschlag hinterlassen. Alle diese Einrichtungen, die wechselnden Zeitströmungen mit ihren gewaltigen Persönlichkeiten haben die vielen tausend Fäden zu dem schimmernden Prachtgewebe weben helfen, das dann Luther um die Bibel warf.

6. Einen interessanten, aber leider sehr unvollkommenen Einblick in den angedeuteten langsamen Sprachprozeß gewähren uns die spärlichen *alt hoch deutschen Sprach-*

¹⁾ Der Einfluß der Mystiker, besonders der Predigten Taulers, auf Luthers Sprache bedürfte einer eingehenden Untersuchung. Ebenso der Einfluß der deutschen Waldenser und Hussitentreise auf den bibl. Sprachgebrauch.

reste (bis etwa 1050 n. Chr.). Besonders lehrreich sind die althochdeutschen Glossen; das sind „deutsche Übersetzungen einzelner Worte oder Sätze, welche den (lateinischen) Handschriften zwischen den Zeilen oder am Rande beigelegt oder in besondere Verzeichnisse geordnet sind“ (J. Grimm). Glossierte Handschriften wurden sehr geschätzt und wanderten in ständiger Umarbeitung von Kloster zu Kloster. Sie wurden auch dem Unterrichte zugrunde gelegt wie heute gut kommentierte Klassikerausgaben. Uns befremdet heute das große Ungeschick der Glossatoren. Ihre Lateinkenntnis und ihre deutsche Sprachgewandtheit sind gleich schwach. Sie gehörten alle nicht zu den großen Geistern der deutschen Nation. Wie mühsam muß man damals mit der deutschen Sprache gerungen haben, wenn die Masse des Klerus dankbar nach diesen Glossen griff. Sie waren gleichsam Leitern, auf denen man zum Verständnis der lateinischen Vulgata und der weiteren kirchlichen Literatur hinaufstieg. Jedenfalls entnahmen auch viele Geistliche ihren religiösen Sprachschatz zur Unterweisung des Volkes diesen Glossen. Neben vieler Spreu, welche ein gesunder Sprachgeist im Laufe der Jahrhunderte als unbrauchbar abgestoßen hat, wurde auf diesem Wege doch auch mancher Edelstein, den ein Glossenschreiber zufällig am Wege fand, für die deutsche Bibelsprache gerettet und erhalten. Bibelübersetzungen des 15. Jahrhunderts lassen zuweilen noch Zusammenhang mit älteren Glossen vermuten.

Von diesen Glossen war zur zusammenhängenden Bibelverdeutschung kein großer Schritt mehr. Fast möchte man sich wundern, daß er so selten getan wurde. Aber für das Volk, das nicht lesen konnte, bedurfte man keiner Übersetzungen. Für die Geistlichen genügte ein notdürftiges Verständnis der Vulgata, oder vielfach nur der kirchlichen Bibelabschnitte, die im Gottesdienste zur Verlesung kamen. Und selbst dieses Minimum der Bibelkenntnis war oft nicht vorhanden. Die wenigen zusammenhängenden Bibelübersetzungen waren jedenfalls in erster Linie zum Handgebrauch der Geistlichen oder für einzelne wißbegierige, gebildete Persönlichkeiten aus dem Laienstand angefertigt, aber nie für die Masse des Volkes.

In althochdeutscher Sprache sind nur zwei solcher Übersetzungen erhalten: 1. Ein Bruchstück des Matthäusevangeliums, nach 750 n. Chr. mit ziemlicher Sprachbeherrschung in rheinfränkischem Dialekt geschrieben und in Mon-

see (in Oberösterreich) gefunden. 2. Eine ungelente, streng wörtliche Übersetzung der Evangelienharmonie des Tatian (einer Zusammenstellung der Lebensgeschichte Jesu aus dem Wortlaute der vier Evangelien) in Fulda nach 832 angefertigt, in St. Gallen gefunden. Die übrigen geringen Bruchstücke erhaltner Bibelabschnitte fallen daneben kaum ins Gewicht. Um das Jahr 1000 nahm die Kunst der Verdeutschung durch Notker Labeo, mit dem ehrenden Beinamen Teutonicus, Leiter der Klosterschule in St. Gallen, einen unerwarteten Aufschwung. Leider haben seine meisterhaften Übersetzungen, die sich keineswegs auf die Bibel beschränkten, niemand zur Weiterführung der großen Aufgabe gereizt. Seine Werke verstaubten in den Klosterzellen. Sie offenbaren uns, wie weit die Vergeistigung der deutschen Sprache um 1000 n. Chr. fortgeschritten war.

Ziel aussichtsvoller und entschieden vollstümlicher als die Übersetzungen waren die freien Bibeldichtungen des Heliand¹⁾ (zwischen 825—835 in altsächsischer Sprache von einem unbekannten Dichter verfaßt) und des sogenannten Krift, richtiger des Evangelienbuches, das der Weissenburger Mönch Otfrid 863—871 fertigstellte. Otfrids Werk ist die Frucht gelehrten Studiums. Er hat die damals übliche allegorische Schriftauslegung zum Wohlgefallen seiner Leser in den Gang der Darstellung eingeflochten und uns dadurch sein ohnehin der poetischen Gestaltungskraft ermangelndes Werk noch mehr verleidet. Dagegen weiß der Sänger des Heliand entschieden den richtigen Volkston zu treffen. Aber die hier oft ermüdende Umschreibung der einzelnen Worte und Gedanken durch Häufung synonyme Ausdrücke²⁾ kann nicht ausschließlich aus den Gesetzen des

¹⁾ 1894 wurden in der vatikanischen Bibliothek weitere altsächsische Bruchstücke gefunden, welche eine ähnliche Behandlung des 1. Buches Moses, vielleicht der älteste, Geschichte überhaupt erweisen.

²⁾ So wird der eine Vers Joh. 16,20 wiedergegeben (wörtliche Übersetzung ohne Alliterationsnachbildung): „Ihr seid nun so trübe, sprach er; nun ihr meinen Tod wißt, so trauert ihr und weint, und diese Juden sind in Lust, es freut sich diese Menge, sind froh in ihrem Gemüte, diese Welt ist in Wonne. Doch hierin soll Wandel geschaffen werden sehr bald. Dann wird ihnen schmerzvoll der Sinn, dann sind sie bekümmert an ihrem Gemüte, und ihr sollt euch freuen in Ewigkeit. Denn nie kommt ein Ende noch Wandel eures Wohllebens. Drum darf euch nicht leid sein dies Werk, müßt nicht betrauern meinen Hingang. Denn davon soll Hilfe kommen den Menschentindern.“

alten germanischen Eposstils und aus dem deutlichen Verfall der alliterierenden Dichtung hergeleitet werden. Hier wird auch die tiefe Aflust fühlbar, welche die altgermanische Sprache von der Gedankenwelt der Bibel trennt. Sonst find nur wenige kleine Dichtungen in altdeutscher Sprache erhalten. Wieweit diese Dichtungen durch Sängermund im Volke verbreitet wurden, können wir heute nicht mehr feststellen. Doch tuen wir gut, nicht zu optimistisch darüber zu urteilen.

7. Den besten Abschluß des I. Kapitels dürfte eine knappe Übersicht über die literarischen und religiösen Zustände Deutschlands vor der Reformation geben, soweit dadurch Licht auf die Bibelverdeutschung fällt.

Die mittelhochdeutsche Sprachperiode wird durch eine ziemlich reiche Dichtung überwiegend geistlichen Inhalts eingeleitet (1050—1180). Die Dichter sind meistens Geistliche. Der dichterische Wert dieser Literatur ist gering. Der Einfluß der Bibel nicht nur auf den Stoff, sondern auch auf den sprachlichen Ausdruck drängt sich fast bei jeder Zeile auf. Die Bibel, die kirchliche Kunst, die christliche Glaubens- und Sittenlehre bilden neben der Legende die Hauptquellen dieser Dichtungen. Auch weltliche Stoffe, welche nicht fehlen, werden verkirchlicht. Es ist ein Zeichen erwachender Selbstständigkeit des deutschen Geistes, wenn er diese kirchlichen Fesseln allmählich abstreift. Die Ritter werden Dichter. Der Einfluß der Bibel auf die Sprache und die Gedanken tritt in der Blütezeit der mittelhochdeutschen Poesie (1180—1300) merklich zurück. Dafür erwächst das, was davon bleibt, desto völliger mit deutschem Wesen.

Um 1300 beginnt der Verfall der Dichtkunst. Der Stand, der sie getragen, sinkt. Neben den Ritter drängt sich der Bürger. Die Kultur und Geistesbildung zieht ihre Kreise jetzt weiter. Die Literatur bietet aber dafür nur wenig, was sich über das Durchschnittsmaß erhebt. Wichtig ist jedoch, daß jetzt wieder alles mehr von biblischen Gedanken und Wendungen — natürlich in kirchlicher Abschwächung — durchsetzt ist. Das wachsende Lesebedürfnis und der Buchdruck sind in ihrer Entstehung und raschen Entwicklung eng verschwistert. Da die Kunst des Lesens und Schreibens in den Städten zunimmt, bedarf man des Spielmanns, der

seine schlechten Verse ableiert, immer weniger. Dem Lesebedürfnis kann durch Prosa genügt werden.

Die deutsche Prosa hat sich langsam aus der lateinischen entwickelt, am frühesten im Urkundendeutsch, etwa seit 1300. Die Eierschalen ihrer Herkunft haften ihr leider noch lange an, besonders im undeutschen Periodenbau. Selbst Luther hat sich davon nicht ganz frei gemacht. In seinen Briefen begegnet uns neben urdeutscher Gedankenführung und Sprache doch noch oft der verschnörkelte Kurialstil mit seinen undurchsichtigen Satzungeheuern. Man wird dadurch nur zu nachdrücklich daran erinnert, daß Juristen die ersten Lehrmeister deutscher Prosa waren. In Luthers Übersetzung der neutestamentlichen Briefe (besonders im Epheser-, Collosser- und Hebräerbrief) empfinden wir heute noch zuweilen die unangenehmen Nachwirkungen jenes undeutschen Briefstils. Vergleicht man aber die Lutherprosa im Ganzen mit dem Urkundendeutsch jener Zeit (z. B. in der Vorrede zur Augsburger Konfession), so fühlt man doch auch deutlich den gewaltigen Fortschritt zum Bessern.

Die Erbauungsliteratur in deutscher Prosa zeigte im endenden 15. Jahrhundert eine erschreckende Fruchtbarkeit. Sie verdient es mit wenigen Ausnahmen weder durch ihren Inhalt noch durch ihre Form, aus dem Verschluß der Klosterbibliotheken und Archive ans Tageslicht gezogen zu werden.

Auch in den besten Leistungen der damaligen weltlichen und geistlichen Schriftstellerei fällt uns der verwahrloste Zustand der deutschen Sprache auf. Es fehlten die großen Geister, welche die Sprache veredeln. Das Deutsche war das vernachlässigte Alltagskleid der Bürger und Bauern, der verarmten und verrohten Ritter und der unstäten Landsknechte. Jeder sprach und schrieb in seiner Mundart oder seiner Berufssprache (Jargon) und war zufrieden, in seinem Kreise verstanden zu werden. Die führenden Geister bedienten sich des Lateinischen. Der Humanismus, in anderer Hinsicht der Wegbereiter der Reformation, stand dem Gedanken einer Veredlung der deutschen Sprache mit wenigen rühmlichen Ausnahmen ablehnend gegenüber. Ein feingebildeter Humanist hätte seine Feder nicht durch eine Bibelverdeutschung entweiht.

So fand Luther seine Muttersprache, ein echtes Aschenbrödel, zu allen möglichen Handreichungen und Diensten gebraucht, als niedere Magd der Bürger und Bauern von der

Kirche nur notgedrungen geduldet, von den führenden Geistern der Nation verachtet. Doch in diesen vielen Dienstleistungen hatte das Aschenbrödel seine Kräfte geübt und seine reichen Gaben entwickelt; nur blieb seine im Verborgenen erblühte Schönheit noch im dürftigen Gewand verhüllt. So wartete es auf die Stunde der Erlösung.

8. Auch die Bibel fängt in dieser Zeit an, in zahlreichen Übersetzungen ein Erbauungsbuch für Laien zu werden. Ob die waldensische Bewegung dieses Verlangen nach Bibeln in der Landessprache wachgerufen hat oder umgekehrt durch diese Geistesströmung in ihrer Verbreitung auf deutschem Sprachgebiet begünstigt wurde, ist noch nicht genügend untersucht. Zusammenhänge bestehen. Schon in den vorhergehenden Jahrhunderten war ein großer Teil des Bibelinhalts, mit sagenhaften Elementen ausgeschmückt, durch die gereimten Weltchroniken (vor allem des Rudolf von Ems im 13. Jahrhundert) und dann durch die damit zusammenhängenden prosaischen Historienbibeln des 14. Jahrhunderts ein beliebter Unterhaltungsstoff des deutschen Volkes geworden. Auch die Bilderbibeln, die später irreführend „biblia pauperum“ (Armenbibel) genannt wurden, verdienen hier Erwähnung¹⁾.

Mit dem 14. Jahrhundert hebt entschieden eine neue Periode für die Geschichte der deutschen Bibelübersetzung an. Sind von 1000—1300 n. Chr. kaum mehr als einige Psalmenverdeutschungen und vereinzelte Evangelienreste nachweisbar, so zählt man im 14. Jahrhundert über 30 selbständige Bibelübersetzer. Nur den allerwenigsten verdanken wir eine deutsche Vollbibel. Das Neue Testament, in erster Linie die Evangelien, zuweilen in der Form der Evangelienharmonien, die Psalmen und das Hohe Lied werden bevorzugt²⁾. Die Zahl aller selbständigen Bibelverdeutschender vor Luther schätzt W. Walthers, der beste Kenner dieses Gebietes, im Ganzen

¹⁾ Jedes Blatt bringt mit kurzem Text je eine Szene aus dem N. Test. um diese herum gruppieren sich in bildlicher Darstellung alttest. Vorbilder und Gegenstücke. So werden z. B. zur Versuchung Jesu die Geschichte vom Sündenfall und von Esaus Lüsterheit nach dem Linsengericht gestellt.

²⁾ Nach Walthers (Die deutsche Bibelübers. des Mittelalters) ist die ganze Bibel deutsch (abgesehen von den Drucken) in 10 Handschriften vollständig, und ursprünglich wohl auch noch in 6 andern erhalten, das N. T. vollständig wohl in 10, das N. T. in 6, die Evangelien in 6, bezw. 8 Handschriften. Das Minimum aller gedruckten Bibeln und Bibelteile berechnet Walthers auf 10000, das der handschriftlichen Bibeln auf 3600.

auf 72. Die herrschende Ansicht im protestantischen Volke, die Bibel und ihr Inhalt sei vor Luther den Laien völlig unbekannt gewesen, bedarf einer wesentlichen Richtigstellung. Doch warnt Walther mit Recht vor Überschätzung der Bibelkenntnis und Bibelverbreitung im Mittelalter. Was wollen, hochgerechnet, 20 000 bis 30 000 Bibeln und Bibelteile auf dem großen deutschen Sprachgebiete bedeuten! Luthers neues Testament ist in den ersten 12 Jahren allein in etwa 85 Auflagen — die erste Auflage mit 3000 Exemplaren — ausgegangen.

Kaufen konnten solche handschriftliche Bibeln nur reiche Fürsten und Klöster. Und selbst eine gedruckte deutsche Bibel fand wohl höchstens im Hause reicher Patrizier Eingang. Allen diesen Arbeiten liegt ausschließlich die Vulgata zugrunde. Die Lateinkenntnis war nur bei wenigen Übersetzern sehr groß, die der Mehrzahl mäßig, zuweilen recht schwach. Die allerwenigsten waren Herr der deutschen Sprache. Eine der älteren deutschen Bibelhandschriften, welche durchaus nicht die beste Verdeutschung bot, wurde von einem unternehmenden Drucker, Mentel in Straßburg, unter Ergänzung ihrer Lücken aus einer anderen handschriftlichen Übersetzung mechanisch abgedruckt und 1466 ausgegeben. Eine Textrevision ging dem Drucke nicht voraus. Erst die 4. und dann wieder die 9. Ausgabe dieser Bibel, welche bis 1518 bezw. 1522 vierzehn hochdeutsche und vier niederdeutsche Auflagen erlebte, holte die dringend nötige Textkorrektur nach der Vulgata und eine zeitgemäße Umformung der veralteten Sprache einigermaßen nach. Alle diese Bibelübersetzer, auch die besten, müssen, an Luther gemessen, kleine Geister genannt werden. Aber daß man doch Besseres leisten konnte, als das schlechte Deutsch dieser gedruckten deutschen Bibel, zeigt eine Vergleichung mit den vielen handschriftlichen Übersetzungen¹⁾ und mit der Über-

¹⁾ 1. Druck von 1466.
Matth. 5, 27–34.

Ir hört, daß gesagt ist den alten: nit brich die ee. Wann (= aber) ich sag euch: daß ein ieglicher, der da siet das weip sy ze begehntigen (= begehren, begehren): iezunt hat er sy geebreht in sein herzen. Und ob dich betrub

14. Druck von 1518.

Sabt ir gehöret, das gesagt ist den alten: nit brich die ee. Aber ich sag euch, daßs ain ieglicher, der da siet das weyb zu begeren, iezund hatt geebrechet in seinem herzen. Und ob dich ergert dein ge-

Handschrift v. 1367
(= 19. Zweig bei Walther).

Ir habt auch gehort, daß gesagt ist den alten: du solt nicht unkeusch sein. ich sag aber euch: ein ieglicher der ein weip siet, ir zu begern, der hat iezund die unkeuschait getan in seinem herzen. Darumb ergert dich dein

setzung der kirchlichen Evangelienabschnitte in den deutschen Plenarien. Diese enthielten — ursprünglich lateinisch und vor der Reformation sehr häufig deutsch — alle liturgischen Stücke, die zur Messfeier gehören. Hier finden wir auch die kirchlichen Evangelien mit praktischer Auslegung oft in recht ansprechendem deutschen Gewande. Die Plenarien werden darum oft kurzweg Evangelienbücher genannt. Im Wortlaute dieser deutschen Evangelienbücher lernte Luther viele evangelische Geschichten zuerst kennen. Gewiß blieb dabei mancher volkstümliche Ausdruck im Gemüte des Knaben haften und fand so Aufnahme in die Lutherbibel.

Diese ganze Bibelverdeutschung geschah keineswegs in

dein zefems (= rechts) aug: brich es auß und wirffs von dir. Wann (= denn) es gezimt dir, das eins verderbe deiner glieder, denn das aller dein Leib ge in die angst des feurs. —

31. Wann es ist gesagt, ein ieglicher, der sein weyp leßt: der gebe ir ein buchlin der versprechung (= Zurückweisung). Wann ich sag euch: das ein ieglicher, der sein weyb leßt, es sei denn umb die sache der gemein unteuschunge, der macht sy z' eebrechen: und der der do furt (ducit = heiratet) die gelassen, der bricht die ee. Aber hort ir, daß gesagt ist den alten, nit schwer mains, wann (= aber, sondern) gib den aid dem Herrn.

rechts aug, brich es außs unnd würffe es von dir. Wann es gezymmet dir, das aines verderbe deiner gelyder, dann das aller deiner leyb gee in das hellisch feuer. —

31. Wann es ist gesagt: Ain ieglicher, der sein weib lasset, der geb ir ain buchlin der haimischung. Wann ich sage euch, das ain ieglicher, der sein weyb lasset, es seye denn umb die sache des Eebruchs, der machet sy zerbrechen die ee, und der da nymmet die gelassen, der bricht die Ee. Widerumb habt ir gehörett, daßs gesagt ist den alten: Nicht schwöre mayn ayd, aber gib den aid dem herren.

rechtes auge, brich es auß und wirffes von dir. Wann dir ist beßßer, daß eine dein gelibe verderbe, dann alle dein leichnam gee in die helle. —

31. Es ist auch gesagt: der sein weip lassen wil, der geb ir einen prief der schidunge. ich sag aber euch: ein ieglicher, der sein weip leßet, sunder sache der unteuschait, der pringet sie zu unteuschait. und der die gelassen nymt, der tut unteuschait. Ir habt auch gehört, daß gesagt ist den alten: du solt nicht schweren (so!) sunder gibe got deinen ayt.

Evangelienbuch für M. von Beheim (mitteldeutsche Handschrift von 1343 = 20. Zweig bei Walter) Matth. 5, 27—29. Habt ir gehört, wan (= daß) gesprochen ist den alten: du salt nicht untüsch sin. Abir ich sage uch: wan ein ielicher der ein wip siht ir zu begerinde, der hat iczunt untüschait getan mit ir in sine herzreen. Und ob dich din rechte ouge ergirt, brich es uf und wirf es von dir: wan es ist dir beßßer, daß vorterbe ein es diner gelibe, wan daß din licham ganecz ge in daß hellische für

kirchenfeindlicher Absicht; aber noch weniger wurde sie von der Papstkirche gepflegt oder nur begünstigt. Hier offenbart sich uns eine leise Loslösung des Volkes von der kirchlichen Bevormundung. Die alten Autoritäten waren morsch geworden. Unwillkürlich suchte das religiöse Bedürfnis der Laien nach zuverlässigeren Stützen; und es fanden sich Geistliche, welche diesem Bedürfnisse durch Bibelübersetzungen entgegenkamen.

Wir kommen zu dem wichtigen Ergebnis, daß der Lutherbibel nicht nur eine mehrhundertjährige Entwicklung der deutschen Sprache vorgearbeitet hat: wir sehen nun auch deutlich, wie sich dies monumentale Werk auf den Untergrund einer reichen religiösen Volksliteratur in deutscher Sprache aufbaut. Auch in der Bibelübersetzung tritt Luther nicht als erster auf den Plan. Er hat sogar recht viele Vorgänger im vorausgehenden Jahrhundert gehabt. Unsere weitere Aufgabe ist nun, klar herauszustellen, worin die Eigenart und der Wert seines Werkes besteht.

II. Die Lutherbibel.

1. Die Lutherbibel hat alle früheren und die wenigen gleichzeitigen Übersetzungen¹⁾ völlig in den Schatten gestellt. Kein Buchdrucker legte trotz des ungestümen Verlangens nach deutschen Bibeln die ältere Bibel wieder auf. Nach Luther konnte man sie nicht mehr lesen. War es ein Einfall der Mode, nur Luthers Werk zu preisen und zu kaufen? Durch die Wogen der Zeitströmung ist allerdings seine Übersetzung hochgehoben worden. Sein Name erfüllte ganz Europa und wirkte wie ein Zauber²⁾. Dabei ist aber zu beachten, daß die erste Ausgabe des neuen Testaments nicht unter Luthers Namen ausging, ebenso manche Nachdrucke. Dennoch fanden sie reißenden Absatz. Das religiöse Interesse hielt wie zu keiner andern Zeit alle Gemüter in Spannung. Die Lutherbibel in ihrer klaren, zeitgemäßen Fassung gab vielfach schlagende Antwort auf die brennenden Zeit- und Streitfragen. Die rastlos arbeitende Presse konnte nicht schnell genug ge-

¹⁾ von Böschenstain (Buchsps. u. Ruth), J. Lange (die ersten Evangelien), Krumpach (Stücke aus dem N. T.), Amman (Psalter), Nachtgal (Psalter u. Evangelienharmonie), Capito u. Fröhlich (Psalter); vor allem die gebiegene Übersetzung der Propheten von Haeger und Dencf 1527.

²⁾ Der eitle und eifersüchtige Erasmus klagt einmal bitter: „Deutschland stürzt sich jetzt wie rasend auf das, was Lutherisch schmeckt.“

rade dieses Buch unter die Masse werfen. Die überraschende Vielseitigkeit des biblischen Inhalts, die unübertroffene Erzählerkunst vieler biblischer Verfasser, die herzogewinnende Schlichtheit und die befreiende Klarheit des neuen Testaments eroberten der Bibel, welche die katholische Kirche als ein Buch mit 7 Siegeln um seiner irreführenden Dunkelheit willen für die Laien unter Verschuß gelegt hatte, immer neue Leser und Käufer. Alle diese Momente haben die Massenverbreitung der Lutherbibel begünstigt und mitgeholfen, Luther zum Sprachmeister der deutschen Nation zu machen; aber sie allein hätten seinem Werk die bleibende Bedeutung durch die Jahrhunderte nie sichern können.

So weist uns die Geschichte selbst auf den inneren Wert dieser Übersetzung hin. Was die Bibel an sich, durch ihren Inhalt, auch abgesehen von der äußeren Form, den Menschen bietet, kann gerade für ihre Wirkung im Zeitalter der Reformation nicht hoch genug eingeschätzt werden. Es ist nicht überflüssig, vor einer Vergötterung ihres Übersetzers zu warnen. Wenn wir uns nun ihrer Sprachform zuwenden, wollen wir nicht vergessen, daß wir nur eine Seite an unserer Bibel, und zwar nicht die wichtigste ihrer unzerstörbaren Anziehungskraft betrachten. Zweifellos hat Luther durch das Gewand, das er der heiligen Schrift gab, ihr Bahn gebrochen im Herzen der Deutschen. Luther war ein Sprachgenie. Wir müssen uns leider damit begnügen, aufzuzeigen, wie dieses Genie alle durch die Zeitverhältnisse dargebotenen Vorteile bis auf den geringfügigsten Umstand zielbewußt ausgenutzt hat. Aber wer glaubt, er habe nun Luthers Sprachgenie erfaßt, der hat seines Geistes keinen Hauch verspürt.

2. Der Plan, die ganze Bibel zu verdeutschen, lag Luther noch fern, als er 1521 auf den Reichstag nach Worms zog. Schon vorher (1517—1521) hatte er allerdings einzelne Bibelabschnitte, wie die Bußpsalmen, einzelne andere Psalmen und das eine und andere Sonntagsevangelium, ins Deutsche übertragen und großen Anklang damit gefunden. Es waren unbewußte Vorstudien zu seinem Lebenswerk. In diesen Übersetzungen unterscheidet er sich noch kaum merklich von den besseren Leistungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen. Aber dem aufmerksamen Blick offenbaren einzelne kühne Wendungen den künftigen Meister. Daneben stören uns aber noch große sprachliche Härten. Erst unter dem Druck der Verantwortung, die er mit der Bibelverdeutschung auf sich nahm, hat sich sein feines Sprachgefühl rasch von Stufe

zu Stufe bis zur höchsten Vollendung entwickelt. Die kurze Probe¹⁾ läßt uns zugleich fühlen (z. B. Vers 16), wie viel freier er seine Schwingen regen konnte, als er sich endlich völlig von den Fesseln der Vulgata losgerissen hatte. Durch das immer tiefere Eindringen in den Sinn des Grundtextes erfaßte er die Eigenart der einzelnen Gedanken viel schärfer, um sie dann mit wachsender Fertigkeit nach den Gesetzen der deutschen Sprache frei wiederzugeben.

In der unfreiwilligen Muße auf der Wartburg reifte bei Luther unter dem Zureden seiner Freunde der große Entschluß, durch eine vollständige Verdeutschung der h. Schrift der von ihm getragenen neuen Geistesströmung in deutschen Landen eine nie versiegende Quelle zu erschließen. Dem Willen ließ er sofort die Tat folgen. Unter den schweren Anfechtungen in der einsamen Klosterzelle und im offenen Kampf wider alle Welt hatten sich ihm die Tiefen des Wortes Gottes aufgetan. Die lateinische Kirchenbibel, die Vulgata, war ihm die Führerin zur Wahrheit geworden.²⁾ Inzwischen hatte aber der Humanismus die Quellen der h. Schrift frei-

¹⁾ Ps. 51, Text von 1517. [Diese und fast alle folgenden Proben sind in Rücksicht auf den Leserkreis in moderner Lautform gegeben.]

3. Ach Gott, erbarme dich mein nach deiner großen Barmherzigkeit und nach der Menge deiner Erbarmung tilge ab meine Ange-
reichtigkeit. —

12. Ach Gott, schaff in mir ein reines Herz und erneu' in mein' Inwendigsten ein' richtigen Geist. —

16. Ach Gott, Gott meines Heils, erlöse mich von den Gebluten und laß mit Freuden auspredigen meine Zunge deine Gerechtigkeit. [Postille von 1522: „Meine Zunge wird heraus-
hüpfen deine Gerechtigkeit.“]

²⁾ Der Einfluß der Vulgata auf die Lutherbibel ist größer als gemeinhin zugegeben wird. Richtig ist, daß er sich mit jeder Ausgabe immer mehr von ihrem Einfluß frei machte. Aber ihr Wortlaut war zu tief mit seinen inneren Seelenkämpfen versflochten. Auf seinem Sterbebett betete er in den Worten der Vulgata. Interessant ist, die zahllosen unbewußten Nachwirkungen der Vulgata zu verfolgen, z. B. Ps. 23,2 zum frischen Wasser; Luk. 1,66 Was meinst du, will aus dem Kindlein werden?

Ps. 51 [in Klammern Text von 1524] Text von 1531.

3. Gott, sei mir gnädig nach deiner Güte und tilge meine Sünde nach deiner großen Barmherzigkeit. —

12. Schaffe (in) mir Gott ein reines Herz [und erneue in mir einen willigen (später: gewissen) Geist] und gib mir einen neuen gewissen Geist. —

16. Errette mich von den [Blutschuldbigen] Blutschulden, Gott, [meines Heils Gott], der du mein Gott und Heiland bist, daß meine Zunge [rühme] deine Gerechtigkeit rühme.

gelegt. 1516 wurde zum erstenmal das neue Testament im Grundtext durch den Humanisten Erasmus in Druck gegeben. Der überraschende Aufschwung der griechischen und hebräischen Sprachstudien gab Luther den Schlüssel zum vollen Verständnis der Bibel in die Hand. Vielleicht schon als Student, sicher als Mönch hatte er in Erfurt mit Hilfe seines gelehrten Freundes Lange die griechische Sprache zu erlernen begonnen. Aber erst in Wittenberg wurde vor allem durch Melanchthon, zu dessen Füßen zu sitzen, er, der berühmte Doktor der Theologie, sich nicht scheute, ein sicheres Fundament zu seinen griechischen Kenntnissen gelegt. Im Hebräischen waren neben Reuchlins dankbar benutzten Lehrbüchern gelehrte Juden seine Lehrer und auch später oft seine Ratgeber gewesen. Ihre Sprachkenntnis hat er immer geschätzt. Über ihr Schriftverständnis kann niemand geringschätziger urteilen als Luther. Weniger aus den Regeln der Grammatiker als durch fleißiges Lesen suchte er den Geist der Sprachen zu erfassen. „Ich habe,“ sagte er einmal in seinen Tischreden, „mehr Ebräisch gelernt, wenn ich im Lesen einen Ort und Spruch gegen den anderen gehalten habe, denn wenn ich es nur gegen die Grammatika gerichtet habe. Ich bin kein Hebräer nach der Grammatika und den Regeln; denn ich laß mich nirgend anbinden, sondern gehe frei hindurch“. Auch heute führt kein anderer Weg zur völligen Beherrschung einer fremden Sprache.

Mit dem neuen Testamente machte Luther den Anfang. Mit ihm konnte er leichter ohne die Beihilfe seiner gelehrten Freunde fertig werden. Die sprachlichen Schwierigkeiten waren hier geringer. Wichtiger muß uns aber die reformatorische Wertung des neuen Testaments sein, die sich hierin kundgibt. Das neue Testament ist Luther das wichtigste Hauptstück der Bibel. Das Volk sollte darum zuerst das neue Testament gründlich verstehen, um dann das alte Testament gleich von vornherein im Lichte des neuen Testaments zu lesen.

Am 18. Dez. 1521 erwähnt er in einem Briefe an seinen Freund Lange zum erstenmal die geplante Übersetzung. Jan. 1522 klagt er unter der Last der schweren Arbeit brieflich seinem Freunde Amsdorf: „Unterdessen möchte ich die Bibel übersetzen, obwohl ich damit eine meine Kräfte übersteigende Arbeit übernommen habe. Jetzt sehe ich, was übersetzen heißt, und warum es bisher von keinem versucht ist, der seinen Namen bekannt hätte. Das alte Testament werde

ich nicht anrühren, wo Ihr nicht dabei seid und helft.“ Bei seiner Rückkehr von der Wartburg (März 1522) war der erste Entwurf vollendet. Man hat gemeint, daß Luther ohne Benützung des alten deutschen Bibeldruckes diese schwierige Arbeit unmöglich in einem Vierteljahr hätte vollenden können. Aber ganz ohne Grund.¹⁾ Wir Modernen haben kaum die rechte Vorstellung von der ungeheueren Arbeitskraft des genialen Reformators. Seine Übersetzung ist ein Werk aus einem Guß. Die sachlichen und sprachlichen Kenntnisse seiner Freunde ließ er aber seinem neuen Testamente vor der Drucklegung noch zu gute kommen. „Denn“, äußerte er einmal, „einem einzigen Manne fallen nicht allezeit gute und völlig zutreffende Worte ein“. Frühjahr 1522 konnte er schon Spalatin berichten: „Nun sind wir darüber, alles zu feilen, Philippus (Melanchthon) und ich; es wird, so Gott will, ein fein Werk werden. Wir bedürfen aber auch Eurer Hilfe, um die Worte recht zu setzen; darum seid bereit, doch also, daß Ihr gemeine (= volkstümliche), aber keine Schloß- oder Hofwörter an die Hand gebt. Denn dies Buch will auf einfältige Art erklärt sein.“ Zugleich bittet er um Zusage der kurfürstlichen Kleinodien, um für die Edelsteine in Offenb. 21 die richtige Anschauung und Benennung zu gewinnen.

Schon im Mai begann Melchior Lotther zu drucken. Er arbeitete zuletzt auf drei Pressen. Am 21. September 1522 war die erste Druckausgabe des neuen Testaments — die sogen. Septemberbibel — in 3000 Exemplaren vollendet. Ihr Titel lautet: „*Das Neue Testament Deutsch. V u i t t e m b e r g.*“ Weder Übersetzer noch Drucker noch Jahr werden genannt. Holzschnitte von Lukas Cranach, die durch die Bilder zur Offenbarung den Zorn der Papisten reizten, schmückten das Buch. Der Preis war auch für die damalige Zeit sehr hoch gesetzt: 1½ Gulden (etwa 25 Mark nach unserem Geldwert).²⁾ Trotzdem war diese starke Auf-

¹⁾ Wie sehr die vorlutherische Bibelübersetzung durch Einbürgerung eines geeigneten biblischen Sprachschazes Luther vorgearbeitet hat, kann nie stark genug betont werden. Schon die kurze Probe S. 19 zeigt handgreiflich die Entwicklung in der Richtung auf Luther. Aber zur Annahme einer literarischen Abhängigkeit Luthers von seinen Vorgängern fehlt jede Handhabe. Sie schafft nur unlösbare Rätsel. (S. auch S. 34, Anm.)

²⁾ Luther selbst hat weder für diese Arbeit noch für eine andere Schrift je „keinen Heller genommen noch gesucht“. Er wollte „die ihm von Gott geschenkte Gnade nicht verkaufen.“

lage so rasch vergriffen, daß schon im Dezember desselben Jahres eine zweite verbesserte Ausgabe — die Dezemberbibel — erscheinen mußte. In ihr hat Luther schon viele sprachliche Härten beseitigt. Sein Sprachgefühl wird zusehends feiner.¹⁾ Von 1522—1533 sind 16 Ausgaben des neuen Testaments nachgewiesen, die Luther eigenhändig besorgt hat. Darunter zeigen die Drucke von 1526 und 1530 eingreifende Veränderungen. Aber auch keine der anderen Ausgaben verleugnet die nachbessernde Hand des Meisters. Außerdem wurde Luthers neues Testament in dieser Zeit durch mindestens 54 Nachdrucke verbreitet.

Sofort begann Luther nun auch mit der Übersetzung des schwierigeren alten Testaments, das aber nur stückweise mit großen Unterbrechungen fertig gestellt wurde. Auch hier erfuhren die einzelnen Bibelteile in ihren ständigen Neuauflagen wesentliche Verbesserungen. Der 1. Teil des alten Testaments (die 5 Bücher Mose) erschien schon 1523, der 2. Teil mit den Geschichtsbüchern Anfang 1524 und am Ende desselben Jahres der 3. Teil: die Lehrbücher. Der 4. Hauptteil (die Propheten) konnte erst 1532 ausgegeben werden, nachdem schon vorher einzelne Propheten übersetzt worden waren. Der 5. Teil (die Apokryphen) erschien zuerst vollständig in der ersten Gesamtausgabe der deutschen Bibel von 1534, der als 6. Hauptteil das neue Testament beigelegt war. Sie hatte den Titel: „Biblia, das ist, die ganze Heilige Schrift Deutsch. Mart. Luth. Wittemberg. Begnadet mit Kurfürstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt durch Hans Lufft. 1534.

Waren alle vorher erschienenen Bücher ständig verbessert worden, so hatte Luther den Psalter 1531 völlig Neubearbeitet. Luther wollte dieses sein Lieblingsbuch dadurch zu einem echten Volks- und Erbauungsbuch machen, daß er den hebräischen Psalmisten eine deutsche Zunge lieh.²⁾ Dieser

¹⁾ Mark. 7,19 „der da ausseget alle Speise“ geglättet in: „der alle Speise ausseget.“ Solche natürlichere Wortfolge in zahllosen Beispielen. Mark. 15,37 „Jesus . . . gab den Geist auf“ gemildert (?) in: „verschied“, ebenso in allen Parallelstellen.

²⁾ Ausgabe von 1524.

Pf. 24,7—8. Ihr Thore, hebt auf eure Häupter, und erhebt euch, ihr Thüren der Welt, daß hereingehe der König der Ehren!

Ausgabe von 1531.

Machet die Thore weit und die Thüren in der Welt hoch, daß der König der Ehren einziehe!

freien Bearbeitung war die kraftvolle Umdichtung einzelner Psalmen in Lieder vorausgegangen wie Ps. 12 in das Lied: „Ach Gott vom Himmel sieh darein“ und Ps. 130 in das Lied: „Aus tiefer Not“ (1524). Hier hatte Luther seine Kraft erprobt. Die Psalterausgabe von 1531 hält die Mitte zwischen wörtlicher Übersetzung und freier Umdichtung. Luther selbst spricht sich über die Verschiedenheit der beiden Textgestalten in der Nachschrift zu diesem Psalter aus: „Wir haben's wissentlich getan und freilich alle Worte auf der Goldwage gehalten und mit allem Fleiß und Treuen verdeutschet. Doch lassen wir unsern vorigen Psalter auch bleiben (= die frühere Ausgabe auch daneben gelten). . . Denn der vorige Psalter ist an vielen Orten dem Hebräischen näher und dem Deutschen ferner, dieser ist dem Deutschen näher und dem Hebräischen ferner.“ Nur diese freie Fassung hat sich in den weiteren Bibelausgaben erhalten.

Daß Luther so lange am alten Testamente arbeitete, lag weniger an den sprachlichen Schwierigkeiten. Das Buch Hiob, dessen Übersetzung ihm nach seinem eignen Geständnis die größten Schwierigkeiten bereitete, lag schon Ende 1524 vor. Luther war zu sehr überhäuft mit anderer Arbeit, ein zweiter Paulus, der klagen mußte: „ich werde täglich angelaufen und trage Sorge für alle Gemeinden“. Besonders die Unruhen des Jahres 1525, dann die drohenden politischen Verwicklungen, körperliches Leiden und andere bittere Erfahrungen erschwerten ihm die Arbeit und nahmen ihm oft alle Lust. Es ist eigentlich ein Wunder, wie wenig man

8. Wer ist derselbe König der Ehren? Es ist der Herr stark und mächtig, der Herr mächtig im Streit.

Pf. 42,1. Wie der Hirsch schreiet nach den Wasserbächen . . .

6. . . ich werde ihm noch danken um das Heil seines Angesichts. —

8. Eine Tiefe ruft der andern über dem Brausen deiner Flut. Alle deine Wasservogel und Wellen gehen über mich.

9. Der Herr hat des Tages befohlen seine Güte und des Nachts sein' Gesang bei mir, das Gebet zu Gott meines Lebens.

Vers 8 = Text von 1524. — (Die der orientalischen Phantasie naheliegende Personifikation der Tore empfindet Luther als undeutsch. Er redet lieber die Gemeinde Gottes an.)

Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser . . .

6. . . ich werde ihm noch danken, daß er mir hilft mit seinem Angesicht. —

8. Deine Fluten rauschen daher, daß hie eine Tiefe und da eine Tiefe brausen; alle deine Wasservogel und Wellen gehen über mich.

9. Der Herr hat des Tages verheißen seine Güte, und des Nachts singe ich ihm u. bete zu Gott [rev. Bibel: dem Gott] meines Lebens.

seiner Übersetzung die Unterbrechungen anmerkt. Seine Bibel ist ein einheitliches Werk. Luthers Wort über den Eindruck seiner Übersetzung des Buches Hiob auf den schlichten Leser ist ein prophetisches Urteil über seine ganze Bibel: „Nun es verdeutscht und bereit ist, kann's jeder lesen und meistern; läuft einer jetzt mit den Augen durch drei oder vier Blätter und stößt nicht ein Mal an; wird aber nicht gewahr, welche Waden und Klöbe da gelegen sind, da er jetzt über hingeht, wie über ein gehobelt Brett.“

Dem Meister selbst war sein Werk nie gut genug. Fast jährlich boten ihm die nötigen Neuauflagen Gelegenheit zu Besserungen. Doch mangelte ihm oft im entscheidenden Augenblick die nötige Zeit. Darum richtete er 1539 mit seinen gelehrtesten Kollegen¹⁾ in Wittenberg wöchentlich eine mehrstündige Bibelkonferenz ein, in welcher der Sinn und Wortlaut jedes einzelnen Satzes seiner deutschen Bibel sorgfältig auf wissenschaftlicher Grundlage durchberaten wurde. Das Ergebnis dieser Bibelrevision finden wir im wesentlichen in der 6. Hauptausgabe von 1541 mit dem Titel: „Biblia: das ist: die ganze Heilige Schrift: Deutsch, Aufß New zu gericht. D. Mart. Luth. 2c.“. Gerne hätte Luther noch einmal die ganze Bibel neu durchgearbeitet, aber die Schwäche des Alters und die Abnahme seiner Sehkraft verbot ihm nach seiner eignen Aussage diese nötige Arbeit. Als letzte (10.) Originalausgabe aus Luthers eigner Hand muß der Druck von 1545 gelten. In der Neuauflage von 1546, die wohl Luthers Hausfreund Röcher nach dessen Tode besorgte, können wir leider nicht mehr sicher scheiden, was Röcher nach des Reformators Angaben und was er aus eigner Einsicht änderte²⁾.

Dieser kurze Überblick über die Geschichte des Luthertextes erweckt von vornherein Vertrauen zu seiner Zuverlässigkeit. Doch dürfen wir uns darum nicht der weiteren Aufgabe entziehen, unser Urteil nach allen Seiten hin scharf abzugrenzen und eingehend zu begründen.

3. Luther wollte einen zuverlässigen Text bieten.

¹⁾ Nach der anmutigen Schilderung von Mathesius in der 13. seiner „Lutherpredigten“ wohnten ihr bei: Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Melancthon, Aurogallus, Röcher, (Ziegler, Forstenius).

²⁾ Aus dieser Ausgabe ist z. B. der Wortlaut von 1. Kor. 13,8 in unsre Bibel übergegangen: „Die Liebe hört nimmer auf, so doch die Weissagungen aufhören werden.“ (1545: „die Liebe wird nicht milde; es müssen aufhören die Weissagungen.“)

Darum ging er im Gegensatz zu allen seinen Vorgängern, Wulfila ausgenommen, auf den griechischen und hebräischen Grundtext zurück. Mit den wissenschaftlichen Fortschritten seiner Zeit, soweit sie das Bibelstudium betrafen, hielt er in seinen Neuausgaben gleichen Schritt. Alle neu erscheinenden Ausgaben, Übersetzungen und Auslegungen wurden ausgenutzt. Die umfassende Gelehrsamkeit seiner Freunde in Wittenberg und auch die böswillige Kritik seiner Feinde¹⁾: alles kam dem Werke zugute. Aber Unfehlbarkeit eignet der Lutherbibel darum nach keiner Seite. Der griechische Text des Erasmus, sowie alle übrigen von Luther beigezogenen Textausgaben der hebräischen und griechischen Bibel waren zwar der fehlerhaften und dazu zu Luthers Zeit im Wortlaut sehr schwankenden Vulgata weit überlegen. Aber fehlerfrei ist auch der Erasmische Text oder irgend eine andere damalige Textgestalt des griechischen neuen Testaments durchaus nicht²⁾. Auch heute ist trotz wichtiger handschriftlicher Funde und trotz der glänzenden Fortschritte der Textkritik die Urgestalt des griechischen neuen Testaments noch lange nicht gefunden. Aber auch mit Hilfe eines fehlerlosen Grundtextes hätte weder Luther noch irgend ein Mensch dieser Erde eine deutsche Bibel mit unfehlbarem Wortlaute schaffen können. „Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt und wer ist sein Ratgeber gewesen“, daß er in jedem Wort den ursprünglichen Sinn treffen könnte? Der geschichtliche Überblick über den Luthertext von 1522 bis 1545 läßt schon deutlich ahnen, daß Luther immer tiefer in das Schriftverständnis hineinwuchs. Aber nicht alle Änderungen sind darum stets tatsächliche Verbesserungen. Griff er doch selbst zuweilen in späteren Ausgaben auf eine frühere Übersetzung zurück. Unter verschiedenen Möglichkeiten, den Text zu verstehen, neigte er sich im Laufe der Jahre abwechselnd bald dieser, bald jener zu. Schon die älteren Herausgeber der Lutherbibel, so vor allen Freiherr v. Canstein und auch später häufig die Bibelrevisoren³⁾ bevorzugten

¹⁾ Emsers verächtliche Kritik von 1523 scheint Luther z. B. Apostelg. 3,1 zur Änderung: „um die neunte Stunde, da man pflegt zu beten“ (1522: „sie gingen . . . hinauf um die neunte Stunde zu beten“) veranlaßt zu haben; ebenso Apostelg. 7,6: 400 Jahre (zuerst: 430 Jahre). Wohl auf Grund der Kritik des sachkundigen Witzel änderte er Jerem. 2,13 „Und machen ihnen schöne Brunnen, die doch elende Brunnen sind, denn sie geben kein Wasser“ 1541 in: „machen ihnen hier u. da ausgehauene Brunnen, die doch löchericht sind und kein Wasser geben.“

²⁾ S. Bibl. Zeit- u. Streitfr. I, Heft 7 S. 14 ff.

³⁾ Die Zahl der in den späteren Luthertext schon vor der Revision

gelegentlich wieder ältere Lesarten Luthers. Auch die modernen Übersetzer nähern sich, besonders im Psalter (vergl. die Proben von Ps. 24 und 42) vielfach dem Wortlaute und zuweilen auch der Auffassung des älteren Luthertextes¹⁾. Nicht das Gefühl erreichter Vollkommenheit, sondern nur Alter und Tod haben dem unermüdlischen Schriftforscher die Feder aus der Hand genommen. Die Fülle der Textschwankungen, durch die Luther sich hindurchgearbeitet hat, widerlegt aufs entschiedenste die landläufige Anschauung der gläubigen Gemeinde, zum Wesen der göttlichen Offenbarung gehöre die Darbietung eines unfehlbaren und ewig unwandelbaren Wortlautes²⁾.

Die wissenschaftliche Schriftauslegung seit Luther kennt keinen Stillstand, und zwingt uns heute, manche Stellen der Bibel anders zu verstehen, als sie Luther mit den wissenschaftlichen Hilfsmitteln seiner Zeit auffassen und übersetzen mußte. Sodann hat sich auch seit Luther unsre deutsche Sprache im Wortschatz und in der Bedeutung der in Gebrauch gebliebenen Worte, in Wortbeugung und Satzbau wesentlich verändert (Vergl. S. 49 f.). Luther durfte die Augen schließen in dem Bewußtsein, die vollstümlichste, klarste und wissenschaftlich zuverlässigste Übersetzung der Bibel geliefert zu haben. Was die Lutherbibel unserm Volke im 16. und 17. Jahrhundert war und sein durfte, kann sie aber im 20. Jahrhundert nicht mehr im gleichen Maße sein. Eine sprachliche und theologische Entwicklung von 350 Jahren liegt zwischen uns und der letzten Originalausgabe des Luther-
textes.

Allzulange haben Theologen und Laien geglaubt, im Lutherwort die unwandelbare, ewig gültige Form der göttlichen Offenbarung für unser Volk sorgsam hüten zu müssen. Diese lange Überschätzung hat sich in der Gegenwart bitter gerächt durch ein wachsendes Mißtrauen weiter Kreise gegen

eingedrungenen älteren Varianten werden auf 200 geschätzt, z. B. Luf. 1,48 „er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen“ (1534—40) für: „seine elende Magd“ (1522—33 u. 41—45).

¹⁾ Ps. 39,14 hat z. B. Luther erst nachträglich den unberechtigten Gegensatz: „ich bin beide (s) dein Pilgrim und dein Bürger“ eingetragen. 1524: „ich bin ein Fremdling bei dir und ein Gast.“ Ähnlich die Text-
bibel von Rauisch.

²⁾ Da einzelne Proben doch kein richtiges Bild geben, sei auf die billige Ausgabe des neuen Testaments der Württ. Bibelanstalt, bearbeitet von Nestle, (von 60 Pfg. an) hingewiesen. Hier reiche Vari-
antenauswahl in Fußnoten.

unsre Gemeinde- und Kirchenbibel. Eine objektive Würdigung dessen, was Luther tatsächlich geleistet hat, und worin der bleibende Wert seines Werkes liegt, begegnet in unsrer Zeit, wo rasch nach flüchtigen Eindrücken geurteilt wird, selten.

4. Die Größe Luthers darf gar nicht in der wörtlichen Richtigkeit seiner Übersetzung gesucht werden; sie liegt in seiner Übersetzungsmethode. Er verstand es, in seiner deutschen Bibel eine harmonische Einheit zwischen Inhalt und Form herzustellen. Dem deutschen Volke wollte er ein Buch schenken, das auch der Mutter im Hause und dem Wandergesell auf der Landstraße das ins Herz gab, was er selbst aus den hebräischen Worten der Propheten und Psalmen herausgehört hatte, was ihm die griechischen Laute der Evangelisten immer wieder von neuem zur unumstößlichen Gewißheit machten. 1524 hatte er Ps. 73,25 wörtlich nach dem Grundtext wiedergegeben: „Wen habe ich im Himmel? Und auf Erden gefällt mir nichts, wenn ich bei dir bin. Mein Fleisch und mein Herz ist verschmachtet, Gott ist meines Herzens Hort und mein Teil ewiglich.“ Als er 1531 den Psalter frei bearbeitete, ließ er sich von dem feinen Gefühle leiten: Wenn Isaph einer armen, verstorbenen Witwe den Trost seines Glaubens mit deutscher Zunge ins Herz geben wollte, so würde er mit ihr beten: „(Herr), wenn ich nur Dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist Du doch, Gott, alle Zeit meines Herzens Trost und mein Teil.“ Wieviel Trost haben gerade durch diesen Wortlaut Millionen verzweifelter Seelen in deutschen Landen gewonnen. Durch solche kühne Umsehung der alt- und neutestamentlichen Gedanken und Bilder (z. B. Ps. 24,7) in deutsches Denken und Empfinden hat er die griechische und hebräische Bibel in ein echt deutsches Buch umgewandelt.

Zu dieser Umdeutschung gehört eben nicht nur die Einführung des Maßes, Gewichts und Geldes, das zu seiner Zeit in Deutschland galt¹⁾, auch nicht nur die häufige Anwendung deutscher Titel und Ämter (z. B. Landpfleger,

¹⁾ Den modernen Bibellefern wird der Sinn der Bibel oft dadurch erschwert, daß wir weder mit den Maß-, Gewichts- u. Geldverhältnissen zur Zeit der biblischen Schriftsteller noch zur Zeit Luthers vertraut sind. — Pedantische Gleichmäßigkeit hat Luther weder hier noch sonstwo.

Vogt, Statthalter, Hoher Rat für Synedrium) und zuweilen deutscher Pflanzen (z. B. oft Eiche für Terebinthe 2c.). Viel wichtiger, nur weniger beachtet, ist die feinfühligte Ausnützung der Eigenart unserer deutschen Sprache. So macht er ausgiebigen Gebrauch von den deutschen Hilfszeitwörtern: wollen, sollen, müssen, können, werden, mögen. Und alle modernen Übersetzer folgen ihm darin, um die feinen Schattierungen der Gedanken wiederzugeben, welche das Hebräische und Griechische oft durch die Wortwahl oder durch besondere Wortformen ausdrücken kann¹⁾. Luther hat die meisten biblischen Schriften in deutscher Sprache zu dem gemacht, was sie ursprünglich sind, zu einem wirksamen Zeugnis von Gottes Größe und Liebe, die in Christo Jesu erschienen ist allen Menschen. Die katholische Kirche hatte in der Bibel nur kalte Gesetzesparagrafen gesehen²⁾. Die Gegenwart durchsucht sie nach unparteiischen Geschichtsquellen. Wir dürften von Luther lernen, die Bibel ihrer ureigensten Bestimmung wieder zurückzugeben; sie will ein persönliches, Glauben weckendes Zeugnis der heiligen Männer Gottes sein.

Ohne den Inhalt zu schädigen, wußte Luther diesem Zeugnis eine solche Form zu geben, daß es ein deutsches Ohr und Gemüt gewinnen mußte. Hier haben wir den Schlüssel zu der unzerstörbaren Anziehungskraft der Lutherbibel. Aber nur ein Mann wie Luther, der mit jeder Faser seines Wesens in der Bibel wurzelte, konnte eine solche Tat wagen, ohne der Wahrheit des Wortes Gottes damit Abbruch zu tun. In sein eigenes Innerstes leuchtet er hinein in den Worten seiner Vorrede zur Gesamtausgabe seiner Werke: „Wir müssen die Propheten und Apostel auf den

¹⁾ Auch hier zeigen die Varianten die wachsende Fertigkeit Luthers z. B. 1. Sam. 2,9 u. 10: Die Gottlosen werden stille werden in Finsternis. Denn niemand vermag etwas aus eigener Kraft. Vor dem Herrn werden erschrecken seine Widersacher (1524). Dagegen 1541: Die Gottl. müssen zu nichte werden in Finsternis. Die mit dem Herrn habern müssen zu grund gehen. — In der 2. u. 4. Seligpreisung hat L. das griech. Futurum statt durch 'werden' ausnahmsweise durch 'sollen' wiedergegeben. Wie wohlthuend mutet uns hier die deutsche Gemütsstiefe an, welche Trauern und Hungern als etwas nicht sein sollendes empfindet. „Seid ruhig! sie sollen getröstet, satt werden“, läßt Luther Jesum als frohe Botschaft verkünden.

²⁾ Emser nennt in seinen Annotationes von 1523 Luthers R. E. unter andern auch deswegen ein Rezerbuch, weil dieser in den Vorreden das R. E. für kein eigentliches Gesetzbuch, sondern nur für eine Predigt von Christus

Pult setzen und wir hernieden zu ihren Füßen hören, was sie sagen, nicht sagen, was sie hören müssen.“ In der Freiheit seiner Umdeutschung ist Luther oft bis an die Grenze des Erlaubten¹⁾ gegangen, manches Mal hat er nach unserm heutigen Gefühl, in dem der geschichtliche Sinn stärker entwickelt ist, diese Grenze überschritten. Zu welchen schlimmen Ausartungen Luthers richtiges Prinzip bei unberufenen Geistern führen kann, deren Gewissen nicht in Gottes Wort gefangen ist, zeigen uns die abgeschmackten Bibelübersetzungen der Aufklärungszeit (Beispiele S. 62 f.). Jene Aufklärer meinten, die Bibel erst für die Menschheit genießbar zu machen. Wir können ihre schalen Verwässerungen überhaupt nicht mehr lesen. Aber wen unter uns hat nicht schon einmal beim Hören der alten Bibelworte, die Luther geschrieben hat, eine Ewigkeitslust umweht? — auch ein lebendiges Zeugnis der Geschichte für die natürliche Einheit von biblischer Treue und deutscher Art in Luther.

Über die Grundsätze bei seiner Bibelverdeutschung hat sich Luther mehrfach ausgesprochen, um Angriffe und Mißverständnissen bei Feind und Freund entgegen zu treten. Vor allem geschah dies im „Sendbrief M. Luthers vom Dolmetschen“ (1530) und sodann in einigen Vor- und Nachreden zu seinen Übersetzungen, besonders zum Psalter. Jeder Übersetzer hat im letzten Grunde nur zwei Wege zur Wahl: „Entweder läßt der Übersetzer den Schriftsteller möglichst in Ruhe und bewegt den Leser ihm entgegen — oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen“ (Schleiermacher). Luther hat sich mit klarem Bewußtsein für den zweiten Weg entschieden; er mußte ihn wählen, sollte die Bibel ein deutsches Volksbuch werden. Treffend verteidigt er z. B. seine freie Übersetzung von Ps. 92,15: „Wenn sie gleich alt werden, werden sie dennoch blühen, fruchtbar und frisch sein,“ wissen wir wohl, daß (es) von Wort zu Wort also lautet: „Sie werden noch blühen im grauen Haare, fett und grün sein.“ Was ist das gesagt? Der Psalm hatte die Gerechten verglichen den Bäumen als Palmbäumen und Cedern; dieselbigen haben kein grau Haar, sind auch nicht fett (welches ein Deutscher versteht

¹⁾ 3. B. Hebr. 13,9 Es ist (ein) köstlich Ding, daß das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade, nicht durch Speisen u. (statt wörtlich wie bis 1527: es ist gut, durch Gnade das Herz befestigen). L. will hier den Hebräerbrieff mehr in Übereinstimmung bringen mit der Lehre von der Alleinwirksamkeit der Gnade.

von Schmalz und denkt an einen feisten Bauch). Aber der Prophet will sagen: Die Gerechten sind solche Bäume, die auch blühen, fruchtbar und frisch sind, wenn sie auch gleich alt werden und müssen ewiglich bleiben.“ (In den „Summarien über die Psalmen und von Ursachen des Dolmetschens“, 1533). Ratholischerseits hat man Luther eine grobe Textfälschung vorgeworfen, weil er das im Grundtext nicht stehende Wörtchen ‚allein‘ Röm. 3,28 eingefügt habe: „daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werk(e), allein durch den Glauben“. Luther beruft sich durchaus mit Recht auf das natürliche deutsche Sprachgefühl, das in allen ähnlichen Fällen eine schärfere Hervorhebung des Gegensatzes fordere als es in den klassischen Sprachen geschehe; so müsse man im Deutschen sagen: Der Bauer bringt allein Korn und kein Geld. „Man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll deutsch reden, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markt darum fragen und denselben auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen.“ Witzig beleuchtet er seine in den Volkston des Sprichworts gekleidete Wiedergabe von Matth. 12,35 ‚Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über‘ durch Gegenüberstellung einer mechanischen Übertragung ‚Aus dem Überfluß des Herzens redet der Mund‘¹⁾. Den kernigen, oft derben Sendbrief vom Dolmetschen darf niemand ungelesen lassen, der ein selbständiges Urteil über Luthers Sprachbegabung gewinnen will. Die Grundgedanken dieser Schrift sind unveräußerliches Eigentum der modernen Übersetzungskunst geworden.

Die Vertreter einer wörtlichen Übertragung nennt Luther Buchstablisten. Er hat einen wahren Haß wider sie; sie sind ihm nicht etwa bloß wissenschaftliche Gegner, sie sind ihm Feinde des Glaubens, Widersacher des Evangeliums. Denn seine Methode steht im engsten Zusammenhang mit seiner Auffassung vom Wesen der göttlichen Offenbarung. Diese besteht für ihn nicht in der Mitteilung einer Summe von Lehrsätzen, deren Wortlaut juristischer Scharfsinn ausflügelt. Da erst kommt nach Luther die Offenbarung Gottes

¹⁾ Der vorluth. Bibeldruck hat diese Wörtlichkeit noch überboten durch sprachliches Ungeheuer: „Vor der Benugsam [später: aus der Überflüssigkeit] des Herzens redet der Mund“. Hätte Luther diesen 1. Bibeldruck (vergl. S. 25) benutzt, so hätte er sich im Sendbrief vom Dolmetschen diese und manche andre Exemplifikation nicht entgehen lassen.

zu ihrer vollen Wirkung, wo unser Herz im Bibelwort den Trost des Evangeliums vernimmt. Sein ganzes gewaltiges Sprachgenie setzte er dafür ein, die Trostkraft der Bibel zum Ausdruck zu bringen¹⁾. Ja, er hat zuweilen Trost in einzelne Bibelworte gelegt, in denen der Ernst des Gerichtes überwiegt. Das Verständnis der heiligen Schrift hat Luther vom Evangelium aus gewonnen. Den tiefen, gewaltigen, vernichtenden Ernst des Gesetzes und des Gerichtes hat er zwar in seiner Verdeutschung voll und ganz ausklingen lassen, aber nur damit nachher der helle Trost des Evangeliums desto leuchtender hervorbreche wie eine Sonne aus dunkeln Wolken. So hat er bei der Bibel im großen wie bei den einzelnen Abschnitten im kleinen das Einzelne vom ganzen aus erfaßt. Darum wird der Totaleindruck der Bibel oder einzelner Kapitel wenig geändert durch die Verbesserungen im Einzelnen, welche die heutige Schrifterklärung an der Lutherbibel anbringen muß. Nur ein unevangelischer Buchstabilismus wird durch solche Korrekturen im Glauben erschüttert. Luther suchte auch in den Geist und in die Art der einzelnen biblischen Schriftsteller²⁾ einzudringen, um aus ihrem Geiste ihre Worte zu verstehen. Es ward ihm zur inneren Notwendigkeit, sich stets lebendig in die äußere Situation der einzelnen Stücke zu versetzen. So ging er zuvor an den Brunnen vor dem Elstertor in Wittenberg, als er das Gespräch Jesu am Jakobsbrunnen (Joh. 4) übersetzen wollte. Die einzelnen Schriftsteller und Abschnitte suchte er dann wieder in den für ihn grundlegenden Gegensatz von Gesetz und Evangelium einzugliedern. Dadurch gewinnt die Bibel für ihn eine ebenso großartige Einheit wie lebensvolle Mannigfaltigkeit.

¹⁾ Es fällt auf, wieviel häufiger bei Luther 'Trost' und 'trösten' in der Bibel steht als bei den älteren und den modernen Bibelübersetzern. Matth. 9,2 hat der altdeutsche Bibeldruck: 'Sun, hab zuversicht!' = Luther: 'Sei getrost, mein Sohn!' — Ps. 39,8 Luther: 'Nun, Herr, wes sollt ich mich trösten?' = Textbibel: 'worauf harre ich, Herr?' Ps. 73,1 u. 28 nur bei L. das Wort 'Trost'. Ps. 51,14 Luther: 'Tröste mich wieder mit deiner Hilfe' = Textb.: 'erfreue mich wieder 2c.'

²⁾ In seinen Vorreden und seinen Tischreden finden sich viele interessante Urteile über das, was wir heute die schriftstellerische Individualität der biblischen Verfasser nennen. Vom Verfasser des Hiob sagt er z. B.: "Die Rede dieses Buches ist so reifig (= erhaben) und prächtig." — "Jesaja ist im Ebreischen sehr berebt gewesen, daß ihm die ungelente deutsche Zunge sauer ankommen ist." Zum Teil gehört auch hierher sein Urteil über Johannes und Jakobus.

Das spätere Geschlecht vermochte sich nicht auf dieser Höhe des Schriftverständnisses zu behaupten.

5. Luther hat bei seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit nie an das Auge des Lesers, sondern immer an das Ohr des Hörers gedacht. Allen seinen Werken, an erster Stelle aber seiner deutschen Bibel wohnt eine Sprachgewalt inne, wie wir sie vor ihm und nach ihm sehr selten wieder finden. Luther war ein Meister des Wortes. Seine natürliche Begabung auf diesem Gebiet kam durch seine innere Entwicklung wie äußere Lebensführung zur reichsten Entfaltung. Im verzehrenden Eifer, dem Trost des Evangeliums Bahn zu brechen, übte er als Prediger und Seelsorger seine glänzenden Gaben und beherrschte bald die Sprache in einer Weise, daß er auf der Kanzel und als Gewissensrat, mit mündlichen Zuspruch oder in einem tröstlichen Briefe Wunder wirkte. Mit der Herausgabe seiner Predigten (Kirchenpostille) und mit der Übersetzung des neuen Testaments hat er auf der Wartburg nur fortgesetzt, was er in Wittenberg auf der Kanzel und im Beichtstuhl begonnen. Er wollte dem ganzen deutschen Volke singen und sagen die große Botschaft Gottes an die Welt.

Man sollte nicht vom Stil, sondern vom Ton und Tonfall der Lutherbibel reden. Sie will laut gelesen sein. Wird nur ein Wörtlein ausgelassen oder die Stellung der Worte ein wenig geändert, so klingen uns die Bibelworte gleich nicht mehr so lieb und traut. Das Recht der Gewohnheit spricht da allerdings mit. Aber es offenbart sich in diesem Gefühl doch auch eine unbewußte Empfindung von dem Wohlklange der Luthersprache, den wir uns nicht gern stören lassen wollen. Schon aus diesem Grunde allein könnte keine der modernen Übersetzungen die Kirchenbibel für den liturgischen Gebrauch völlig ersetzen. Ihre Sätze, die mit jeder neuen Auflage immer unabhängiger von der griechischen und hebräischen Vorlage aufgebaut werden, gliedern sich ganz natürlich in Sprechakte¹⁾. Werden sie richtig vorge-

¹⁾ 3. B. Apostelgesch. 2,22: „Ihr Männer von Israel, | höret diese Wort(e): || Jesum von Nazareth, | dem Mann von Gott || unter euch | mit Thaten und Wunder und Zeichen beweiset |, welche Gott durch ihn that | unter euch, || (wie denn auch ihr selbst wißet), || denselbigen || (nachdem er aus bedachtem Rat und Vorsehung Gottes | ergeben [= dahingegeben] war) || habt ihr genommen | durch die Hände der Angerechten || und ihn angeheftet | und erwürget. || Den | hat Gott auferwecket zc.“ Man lese daneben Weizsäcker!

tragen, so gewähren sie dem aufmerksam folgenden Hörer immer kleinere und größere Ruhepausen, in denen er den Inhalt der eben gehörten kleinen Wortgruppe in Gedanken leicht umspannen und in den Zusammenhang eingliedern kann. So gleiten oft auch große Satzgebäude in durchsichtiger Gliederung leicht an unserm Ohre vorüber¹⁾. Dem gebornen Volksprediger drängte sich diese für den Redner unentbehrliche Gliederung ganz von selbst auf. In den modernen Übersetzungen wird der natürliche Rhythmus der Rede vielfach gestört durch Rücksicht auf die Wortfolge des Grundtextes oder den logischen Zusammenhang. Die modernen Übersetzer sind oft klare Schriftsteller, aber selten geborne Redner.

Luther stellt in Nebensätzen das Zeitwort nicht immer in ermüdender Regelmäßigkeit an den Schluß. Joh. 6,69 würde die ganze Wucht des Bekenntnisses: „daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ zerstört, wenn das ‚bist‘ am Schlusse nachhinken müßte. Ferner springt Luther in Nachahmung des Volkstons und im Interesse der Klarheit sehr oft von der Konstruktion des Nebensatzes in die des Hauptsatzes über, z. B. Ps. 1, 1—2 „Wohl dem, der nicht wandelt . . . sondern hat Lust“ (statt ‚Lust hat‘), oder nimmt das Subjekt in längeren Satzperioden wieder auf, um einen klaren Abschluß des Satzes zu gewinnen, z. B. Hebr. 1,3 „welcher, sintemal er ist . . . hat er sich gesetzt“ (statt ‚welcher . . . sich gesetzt hat‘). Alle diese sprachlichen Freiheiten, welche wir heute nicht mehr in derselben Ausdehnung anwenden dürfen, verraten den gewaltigen Redner, der immer wieder von neuem einsetzt, um den Hörer nicht in Unklarheit zu lassen und in seinen Gedankengang hineinzuzwingen. Er setzte die lebendigen Zeugnisse der Propheten und Apostel in eindrucksvolle deutsche Worte um. Die Bibelsprache erhielt dadurch frisches Leben und natürliche Bewegung; der Bauernsohn hat etwas von dem Erdgeruch der Volkssprache in die Bibel hineingebracht. Unheimeln muß den Deutschen auch die geflüsterte Anwendung der urdeutschen Alliteration²⁾.

¹⁾ So vor allem die Auslegung des Glaubensbekenntnisses im kleinen Katechismus. Man versuche, nach Sprechtagen auch schwierigere Perioden in der Bibel z. B. Hebr. 1,1—4; Röm. 4,23—25; 5,1—5; ja selbst 5,12—21 zu zergliedern!

²⁾ wickelte in Windeln (in der Postille von 1522 in ‚tückle‘); zu trösten alle Traurige; zu zittern und zagen (1522—27: zu erzittern und zu ängsten); ein Säemann zu säen seinen Samen etc.

Luther hat die Sprache mit ihrer unendlichen Abwechslung völlig in seiner Gewalt. Man macht ihm heute oft ganz mit Unrecht den Vorwurf, daß er die poetischen Stellen der Bibel nicht äußerlich hervorgehoben, oder gar daß er den hebräischen Rhythmus nicht nachgeahmt habe. Außerlich hat Luther in seinen Bibeln, die noch nicht in Verse abgeteilt waren, sondern fortlaufenden Text hatten, die poetischen Bücher wie die Psalmen, und die poetischen Stellen wie in Richt. 5, 1. Sam. 2 oder Luk. 1 mit abgesetzten Verszeilen gedruckt. Dem erhabenen Schwung oder dem dichterischen Hauch eines Stückes, auch wenn er es äußerlich nicht als Dichtung durch Verszeilen auszeichnete, wußte er in feinsten Nachempfindung in der Übersetzung deutlichen Ausdruck zu verleihen. Wer fühlt nicht den zarten Duft, der über seiner Übersetzung des Weihnachtsevangeliums (Luk. 2) liegt? Wen läßt die schmerzliche Klage des Jeremias (9,1—2) kalt? Und die Rede Gottes an Hiob (38, 1—11) ist die großartigste Poesie in Prosa. Daß er nicht weiter gegangen ist in poetischer Nachbildung, wird ihm von keinem geringeren als dem Dichterkönig Goethe zum Verdienste angerechnet: „Daß (Luther) ein in dem verschiedensten Stile verfaßtes Werk . . . uns in der Muttersprache wie aus einem Gusse überlieferte, hat die Religion mehr gefördert, als wenn er die Eigentümlichkeit des Originals im einzelnen hätte nachbilden wollen. Vergebens hat man nachher sich mit dem Buche Hiob, den Psalmen und andern Gesängen bemüht, sie uns in ihrer poetischen Form genießbar zu machen. Für die Menge, auf die gewirkt werden soll, bleibt eine schlichte Übertragung immer die beste. Jene kritischen Übersetzungen, die mit dem Original wetten, dienen eigentlich nur zur Unterhaltung der Gelehrten unter sich.“ Auch die gelungensten modernen Nachdichtungen von Hiob, Psalmen und Propheten bestätigen im letzten Grunde nur Goethes feines und maßvolles Urteil.

Die flüssigste Prosa in Luthers Bibel bieten die Apokryphen. Hier hat Luther mit vollem Bewußtsein die Rolle des Übersetzers mit der des Volkserzählers vertauscht. Er wollte in diesen Büchern „so der heiligen Schrift nicht gleichgehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind“ dem Volke einen guten Lesestoff verschaffen. Am echten Volkston¹⁾ lag ihm darum mehr als an der Treue gegen seine

¹⁾ Gleich der Anfang des nach der Vulgata verdeutschten Buches

Vorlage¹⁾. Im Hochgefühl eines frei schaffenden Dichters, der für einen mißhandelten Stoff endlich die kunstmäßige Darstellungsform gefunden hat, fordert er in der Vorrede zu Jesus Sirach auf sein Deutsch mit allen alten griechischen, lateinischen und deutschen Texten prüfend zu vergleichen und schließt: „Wir haben es (= dies Buch) wie einen zerrissenen, zertretenen und zerstreuten Brief wieder zusammengelesen und den Rot abgewischt, als ein jeglicher wohl sehen wird, Gott sei Lob und Dank!“ Man mag über das Recht so freier Bearbeitung eines überlieferten Textes mit Luther streiten, aber der Vorwurf einer flüchtigen Arbeit ist zurückzuweisen. — Die sprachlichen Glättungen in der Dezemberbibel von 1522, die Lutherprosa in den Apokryphen (1529—34) und in der freien Psalmenbearbeitung von 1531 bieten sehr wichtiges Material zu einer Geschichte des deutschen Prosa-Stils.

Wir Kinder des 20. Jahrhunderts können die Sprachgewalt der Lutherbibel nicht mehr in ihrem vollen Umfang empfinden, am ehesten vielleicht doch noch in der sprachlich erneuten Form unsrer revidierten Bibel. Denn wir sprechen heute eine andere Sprache als Luther. Für unser Gefühl gehört gerade die feierliche Altertümlichkeit zum Wesen der

Judith: „viel Land u. Leute“ (wörtlich ‚viele Völker‘) klingt echt volkstümlich; ebenso „eine große gewaltige Stadt“ (wörtlich ‚eine sehr mächtige‘).

¹⁾ Eine treffliche Illustration der konkreten Darstellung Luthers im Volkston gibt Weish. Sal. 6,17—21 bei Gegenüberstellung der genauern Übersetzung Siegfrieds in Rausch's Textbibel.

L. (18) Denn wer sich gern läßt weisen, da ist gewißlich der Weisheit Anfang; wer sie aber achtet, der läßt sich gerne weisen (rev. B. im Volkston Luthers: hat sie lieb; wer sie lieb hat). Wer sich gerne weisen läßt, der hält ihre Gebote; wo man aber die Gebote hält, da ist ein heilig Leben (rev. B.: unvergänglich Wesen) gewiß. Wer aber ein heilig Leben führt (wo aber unvergänglich Wesen ist), der ist Gott (da ist man Gott) nahe. Wer nun Lust hat zur Weisheit, den macht sie zum Herrn. Wollt ihr nun, ihr Tyrannen im Volk, gern Könige und Fürsten sein, so haltet die Weisheit in Ehren, auf daß ihr ewiglich herrschet.

Siegfr. (17) Denn der Anfang derselben ist das aufrichtige Verlangen nach Bildung; Sorge um Bildung aber ist Liebe zu ihr. Liebe aber ist Beobachtung ihrer Gebote, Anhänglichkeit an die Gebote aber ist Sicherstellung der Unsterblichkeit, Unsterblichkeit aber wirkt Gott nahe sein, Trachten nach Weisheit führt zur Herrschaft. Wenn ihr daher Freude habt an Thronen und Sceptern, ihr Herrscher der Völker, so ehrt die Weisheit, damit ihr für immer die Herrschaft behaltet. — (Die klare Durchführung der Gleichnisse 5,9—13 und die Schilderung der Schrecken des Gerichts 4,17—20 verlohnen auch einen Vergleich).

Bibelsprache. Luthers Zeitgenossen hingegen, die an die steife Kirchen- und Büchersprache gewöhnt waren, erschien seine Übersetzung hochmodern. Ja, viele seiner Gegner und auch manche ängstliche Freunde meinten, er habe das Allerheiligste, den Inhalt der h. Schrift, durch sein allzu modernes und volksmäßiges Deutsch in den Staub gezogen. Die Altertümlichkeit hat sich erst im Laufe der Jahrhunderte wie ein Edelrost an Luthers Deutsch angefügt. Aber nicht nur altertümlich klingt manchen die Bibelsprache; sie ist auch vielen verleidet durch einen salbungsvollen Kanzelton und eine aufdringliche Frömmigkeit, die Bibelsprüche überall zur Zeit und zur Unzeit anbringen zu müssen glaubt. Endlich hat ein gesuchtes Spielen mit altertümlichen Redensarten, ein unnatürliches Reden in „der Sprache Kanaans“ dazu beigetragen, weite Kreise unsres deutschen Volkes um die Freude am edelsten Sprachdenkmal Deutschlands zu bringen. Tatsache ist, daß die Bibel heute vielen ein fremdes Buch ist. Manche fühlen sich schon allein durch die Bibelsprache unangenehm berührt. Es muß erst eine dicke, schwere Staubschicht von unsrer deutschen Kirchenbibel herunter, wenn uns ihre Sprache wieder in ihrem unwiderstehlichen, jugendfrischen Goldglanze entgegenleuchten soll.

6. Ein Wort über die Sprachform der Lutherbibel ist unentbehrlich. Luther hat die deutsche Sprache gleichsam von der Gasse aufgelesen und mühsam wieder zur Höhe einer Literatursprache erhoben. Für viele dem Volke nicht geläufige Begriffe und Gedankengänge mußte der sachentsprechende Ausdruck erst gesucht werden. Wir finden Luther immer förmlich auf der Jagd¹⁾ nach guten Worten. In Wittenberg ließ er sich einen Hammel von einem Metzger kunstgerecht abstechen und zerlegen, um die deutschen Ausdrücke bei der Darstellung des alttestamentlichen Opferwesens zu kennen. Noch 1536 bittet er seinen Freund Linck in

¹⁾ Vergl. den Brief an Spalatin S. 25. — Im Sendbrief vom Dolmetschen: „Es ist uns oft begegnet, daß wir 14 Tage, drei, vier Wochen haben ein einziges Wort gesucht und gefragt, haben's dennoch zuweilen nicht funden.“ Die neue Weimarer Ausgabe (D. M. Luthers Deutsche Bibel, 1906) bringt in ihrem eben erschienenen 1. Band das Druckmanuskript Luthers mit vier photographischen Nachbildungen. Da sehen wir deutlich sein mühsames Ringen mit der hebräischen und deutschen Sprache. 3. B. Richt. 9, 22 „Als nu Abimelech drey iar Israel gehirrschet (= geherrscht; korrigiert aus: geregirt) hatte, sandte gott eyn bösen m u t t (darüber korrigiert, aber wieder ausgeschrieben: geyst; 1534: Willen) zwischen Abimelech vnd die menner zu Sichem.“

Nürnberg, durch einen Knaben alle deutschen Bilder, Reime, Lieder, Bücher, Meistergesänge 2c. sammeln zu lassen. „Denn ich Ursach habe, warum ich sie gerne hätte. Lateinische Bücher können wir hie selbst machen. An deutschen Büchern zu schreiben lernen wir hie fleißig.“ Aber Luther mußte nicht nur seinen Wortschatz mühsam zusammensuchen. Den gefundenen Worten mußte auch erst noch der Straßenschmutz abgewischt werden. Er konnte sie unmöglich in ihrer zufälligen mundartlichen Form und Aussprache brauchen. Welchen Dialekt sollte er wählen, damit seine Bibel, soweit die deutsche Zunge klang, verstanden würde? Er wählte nach reiflicher Überlegung die Lautform der kursächsischen Kanzlei¹⁾. Diese selbst hatte sich die oberdeutsche (österreichische) Urkundensprache der kaiserlichen Hofkanzlei zum Vorbild genommen. Die Grundlage dieser vor allem durch Luthers Bibel und Katechismus zum Siege gelangten neuhochdeutschen Einheitsprache ist demnach das Ober- oder Hochdeutsche. Aber durch ihre Verpflanzung nach Mitteldeutschland war sie schon etwas abgeschliffen worden; die bereits in der kaiserlichen Kanzlei zurückgedrängten Sondereigentümlichkeiten des Oberdeutschen schwanden nun fast völlig. So war für Luthers genialen Scharfblick in dieser sächsischen Kanzleisprache geographisch wie sprachlich das natürlichste Verständigungsmittel für Ober- und Niederdeutsche gegeben. Nach vielen Schwankungen arbeitete sich Luther zu einer immer gleichmäßigeren Lautform durch²⁾.

Im W o r t s c h a z und im S a z b a u folgte Luther, unbekümmert um den steifen Kanzleistil, seinem eignen Sprach-

) Luthers wichtiges Selbstzeugnis in den Tischreden lautet: „Ich habe keine gewisse, sonderliche, eigne Sprache, daß mich beide, Ober- und Niederländer verstehen mögen. Ich rede nach der sächsischen Kanzlei, welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland . . . darum ist's auch die gemeinste (= allgemeinste) deutsche Sprache. Kaiser Maximilian und Kurfürst Friedrich, Herzog zu Sachsen, haben im römischen Reich die deutschen Sprachen also in eine gewisse (= in eine bestimmte einheitliche) Sprache zusammengezogen.“

²⁾ Besonders 1524—26 läßt sich am deutlichsten in seinen Drucken die planmäßige Ausbildung einer einheitlichen Orthographie verfolgen. Der Einfluß seiner Mundart weicht immer mehr der neuen Einheitsprache. 1531 tritt im wesentlichen Stillstand ein. Schwankungen fehlen nie, besonders nicht in seinen Manuskripten, wo er sich mehr gehen ließ. Nur das Fundament zur neuhochdeutschen Lautform hat Luther gelegt, den Ausbau des Systems einem späteren Geschlecht überlassen. Das Kennzeichen der neuhochdeutschen Sprache sind die Diphthonge au (für a) ei (für i) eu (für iu=ü), z. B. hūs Haus, min mein, liute Leute.

genius. Hierbei kam ihm zu statten, daß sein Haus „unsres Herrgotts Kanzlei“ für alle Welt war. Von Norden, von Süden, von Osten, von Westen strömten trostbedürftige Seelen, Hilfe suchende Gelehrte, bewundernde Anhänger, gewiegte Politiker, lernbegierige Studenten herbei. Aus dem mundartlichen Wirrwarr, der tagtäglich an sein Ohr schlug, hörte der Bibelübersetzer mit seinem feinen Sprachsinn „das gemeine Deutsch“ heraus¹⁾ und fügte so einen Stein nach dem andern zum gewaltigen Bau einer deutschen Einheits-sprache. Leibniz, Lessing, Herder, Goethe, Schiller bauten weiter. Aber keine einzelne Persönlichkeit hat je wieder einen gleich mächtigen Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Sprache gewonnen wie Luther. Und selbst seine Sprache (besonders in der Bibel und im Katechismus) war doch nur ein Faktor neben anderen, allerdings der einflussreichste, in der deutschen Sprachgeschichte. Luthers Deutsch ist weder einziger Ausgangspunkt noch einzige Norm unsrer neuhochdeutschen Sprache. Vieles, was uns heute in unsrer Bibel als ein abgestorbener, verdorrter Sprachrest vorkommen muß, war zu Luthers Zeit ein frisch knospender Zweig am deutschen Sprachbaum. Wir sprechen heute eine andre Sprache als Luther.

7. Wir dürfen von der Lutherbibel nicht Abschied nehmen, ohne der äußern Form, in der Luther seine Bibel ausgehen ließ, einen kurzen Blick geschenkt zu haben. In der Anordnung der biblischen Bücher folgte Luther in der Hauptsache nicht der hebräischen und griechischen Bibel, sondern der Vulgata, aber doch nicht ohne sehr wesentliche Abweichungen. Im alten Testament schied er unsre jetzigen Apokryphen, die in der Vulgata zerstreut unter den kanonischen Schriften stehen, sowie einige Zusätze der griechischen Bibel²⁾, welche der hebräische Text noch nicht kennt, vollständig aus und wies sie als fünften den kanonischen Schriften

¹⁾ Gewiß haben solche praktische Erfahrungen über die Ausdehnung des Sprachgebrauchs einzelner Worte und ihre Anwendbarkeit in gehobener Rede Änderungen veranlaßt wie Ps. 7,16 zuerst: „er hat ein Loch (1531: eine Grube) gegraben und ist in das Loch (die Grube) gefallen“. Ps. 23,5 salbest mein Haupt (früher: machst mein Haupt fett) mit Öl. Ps. 23, 6 Gutes und Barmherzigkeit werden mir nachlaufen (verbessert in „folgen“).

²⁾ Vorrede auf die Stücke Esther und Daniel: „Sie folgen etliche Stücke, so wir im Propheten Daniel und im Buche Esther nicht haben wollen verdeutschten. Denn wir haben solche Kornblumen, (weil sie im Ebreischen .. nicht stehen) ausgerauft, und doch, daß sie nicht verdürben, hie in besondere Würzgärtlein oder Beete gesetzt.“

nicht gleichgeachteten Hauptteil an den Schluß des alten Testaments. Das 3. und 4. Buch Esra nahm er nicht einmal unter die Apokryphen auf: „wir haben sie durchaus nicht wollen verdeutschen, weil so gar nichts darinnen ist, das man nicht viel besser in Isop oder noch geringeren Büchern kann finden . . . und dazu im Griechischen (Text) nicht gefunden werden.“

Im neuen Testamente stellte er in Abweichung vom griechischen und lateinischen Text den Brief an die Hebräer, den Jakobus- und Judasbrief an den Schluß vor die Offenbarung. Er wollte diese vier letzten neutestamentlichen Schriften, deren Titel er im Inhaltsverzeichnis seiner Bibelausgaben von denen der andern abrückte und unnummeriert ließ, nicht auf gleiche Stufe mit dem übrigen neuen Testament gestellt wissen. Gewissermaßen als nachkanonisch¹⁾ werden sie in der Vorrede zum Hebräerbrief gekennzeichnet: „Bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des neuen Testaments gehabt. Diese vier nachfolgenden aber haben vor Zeiten ein ander Ansehen gehabt.“

Der deutsche Bibeltext war ohne die heutige Vertheilung und Verszählung gedruckt. Am Rande standen Parallestellen und gelegentliche kurze Anmerkungen, Glossen genannt, die nur zeitgeschichtlichen Wert haben. Die einzelnen biblischen Schriften versah Luther von Anfang an mit *Vorreden*. Er hat sie später mehrfach abgeändert, aber nicht, weil er seine theologische Auffassung gewechselt hätte²⁾, sondern weil er die Bedürfnisse des Leserkreises und die Zeitströmungen stärker berücksichtigte. In allen neueren Bibelausgaben sind sie — etwa seit dem Ende des dreißigjährigen Krieges — weggelassen. Das ist nur zu billigen. Denn so wertvoll und köstlich diese Vorreden auch an sich sind, so dürfen sie uns doch nur ein beachtenswertes Zeiturteil über die Bibel sein, das dem Bibeltext nicht gleichwertig ist. Aber für die Geschichte der deutschen Bibel sind sie sehr wichtig geworden. Sie haben nach und neben dem kleinen Katechismus Luthers die Aufnahme und Auffassung der Bibel im deutschen Volke wesentlich mitbestimmt³⁾. Ihre geschichtliche Notwendigkeit begründet Luther in der

¹⁾ Vergl. Bibl. Zeit- u. Streitfr. II. Heft, 7. S. 23.

²⁾ Sein Urteil über den Hebräerbrief und die Offenbarung hat er zwar modifiziert, aber nie völlig zurückgezogen.

³⁾ Billige Sonderausgaben, leider keine mit unverfälschtem Wortlaute, hat die preussische Hauptbibelgesellschaft „Dr. M. Luthers Vorreden zu S. Schrift“ 1883; sie sind auch Steinkopf, Stuttgart, 1841 erschienen.

Vorrede zur Erstausgabe des neuen Testaments: „Es wäre wohl recht und billig, daß dies Buch ohne alle Vorrede und fremden Namen ausgieng und nur seinen selbsteignen Namen und Rede führte. Aber dieweil durch manche wilde Deutung und Vorrede der Christen Sinn dahin vertrieben (= in die Irre getrieben) ist, daß man schier nicht mehr weiß, was Evangelium oder Gesetz, Neu oder Alt Testament heiße: fordert die Nothdurft eine Anzeige und Vorrede zu stellen (= abzufassen), damit der einfältige Mann aus seinem alten Wahn auf die rechte Bahn geführt und unterrichtet werde . . . auf daß er nicht Gebote und Gesetze suche, da er Evangelium und Verheißung Gottes suchen sollte.“ Luther wollte dem Leser die Augen öffnen für die Hauptsache in der Bibel, den lebendigen Christus zu finden. In meisterhafter Weise versuchte er dies vor allem in der Vorrede zum Römerbrief, wo seine Inhaltsangabe des Briefes fast schon Auslegung genannt werden muß ¹⁾. Auch erläuternde Bemerkungen über geschichtliche und geographische Fragen zum leichteren Verständnis der einzelnen Schriften finden wir in den Vorreden.

Befremdlich, ja im höchsten Grade anstößig für die frommen Kreise der Gegenwart müssen in diesen, dem gemeinen Mann in die Hand gegebenen Vorreden Luthers Werturtheile über die einzelnen Bibelbücher sein, je nachdem „sie Christum treiben“. Den Verfassern der vier letzten newtestamentlichen Schriften seiner Bibel spricht er den vollen Besitz des Geistes Christi ab. In dem Schlusse der Vorrede zum neuen Testament, den er in der Gesamtausgabe der Bibel 1534 gestrichen hat, erklärt er das Johanneisevangelium und St. Pauli Episteln für die besten und edelsten Bücher. Diese und St. Peters erste Epistel „sind die Bücher, die Dir Christum zeigen . . . Darum ist St. Jacobs Epistel eine recht stroherne Epistel gegen sie, denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat.“ Inhaltlich ebenso scharf ist sein Urtheil in der Vorrede zum Jakobusbrief selbst, die er unverändert in allen Ausgaben gelassen hat. Von der Offenbarung urtheilt er bis 1527: „Halt davon jedermann,

¹⁾ Aus dem Anfange dieser Vorrede stammt Luthers herrliche Definition des Glaubens: „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott, und tötet den alten Adam, macht uns (zu) ganz andre(n) Menschen von (= an) Herzen Mut, Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Gutes wirken.“

was ihm sein Geist (ein)gibt. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir die Ursach genug, daß ich sein nicht hoch achte, daß Christus darinnen weder gelehrt noch erkannt wird.“ Seit 1530 müht er sich mit einer Deutung der dunkeln Gesichte ab, ohne am Beginn der Vorrede seinen starken Zweifel an der apostolischen Herkunft zu unterdrücken: „In welchem Zweifel wir's für uns auch noch lassen bleiben. Damit doch niemand gewehret sein soll, daß er's halte für St. Johannis des Apostels (Werk) oder wie er will“. Gewiß ist Luthers persönliche Meinung für niemand bindend. Es kann auch neben solchen Sätzen nie stark genug seine heilige Ehrfurcht vor der Bibel im ganzen, wie seine rückhaltlose Bereitwilligkeit, sich im Sinne von 2. Kor. 10,5 unter das einzelne Schriftwort zu beugen, betont werden, wenn ein zutreffendes Bild von Luthers Stellung zur Bibel gezeichnet werden soll. Für seine Person hat Luther nie einen inneren Widerspruch in seiner Stellung zur Bibel empfunden. Für das logische Denken mag die innere Geschlossenheit der Lehre Calvins vom Worte Gottes den Vorzug verdienen. Wir dürfen Luthers persönlichem Urteil ohnehin nur zeitgeschichtlichen Wert zumessen. Aber es wäre doch ein Segen, wenn ein Wehen des freien Geistes, wie ihn Luther, der Mann der Bibel, besaß, auch von der bibelgläubigen Gemeinde der Gegenwart wieder ertragen werden könnte. Es läßt sich nach keiner Weise hin rechtfertigen, daß man Luther als den Mann preist, der dem deutschen Volke das unverfälschte Gotteswort wieder geschenkt hat, aber ängstlich die freien Begleitworte verschweigt, die er seiner Bibel auf ihren Weg unter das Volk mitgegeben hat. Das Charakterbild Luthers in seiner scharf umrissenen, freien Männlichkeit ist dadurch im Volksbewußtsein etwas verwischt worden. Noch weniger ist hier die Rechtfertigung am Platze, die christliche Kirche müsse die Fehler ihrer großen Männer mit dem Mantel der Liebe zudecken. Sollen unsre Gemeindeglieder in unserer konfessionell erregten Zeit aus dem Munde von Katholiken hören, welche Urteile Luther über einzelne biblische Schriften tatsächlich gefällt hat? Der Reformator wird vor Gott und vor der Welt, vor Katholiken und Protestanten die Verantwortung für alle Worte in seiner deutschen Bibel, im Text wie in den Vorreden, tragen können. Trotz der Irrtümer und Versehen, von denen wir den großen Bibelübersetzer nicht freisprechen dürfen, war er ein Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt. Aus seinem unerschöpf-

lich reichen Schatz hat er für seine deutsche Bibel Altes und Neues hervorgeholt.

Von Luthers trotziger Persönlichkeit, die sich vor keiner Macht dieser Erde beugte, von seiner evangelischen Art, in welcher er das Wesen des Glaubens erfaßte, von seinem treuherzigen Kindesfinn, in welchem er wie ein Kind mit Kindern spielen und reden konnte, als er eine ganze Welt in Trümmer schlug: davon hat das deutsche Volk doch wohl eine Ahnung. Aber die Größe seines Sprachgenies, mit dem er, getragen von einer weltüberwindenden Glaubenskraft, dem deutschen Volke eine deutsche Bibel gab, wird selten gewürdigt, von vielen nicht einmal geahnt. Ihm ist es gelungen, die Bibel dem Herzen des deutschen Volkes entgegen zu bewegen. Die Zeit hatte ihm vorgearbeitet. Sie hatte die Sprache im Laufe von Jahrhunderten zu einem wirksamen Ausdrucksmittel der biblischen Gedanken ausreifen lassen. An keinem anderen Punkte ihrer weltgeschichtlichen Laufbahn hat die Bibel unseres Wissens solch' einzigartige, einschneidende Bedeutung für die Geistes- und Sprachentwicklung eines ganzen Volkes gewonnen wie für das deutsche Volk durch Luthers Übersetzung. Ein dreifaches hat sich an diesem entscheidenden Wendepunkte der deutschen Geschichte zusammengefunden: Eine reich entwickelte, aber noch völlig bildsame Sprache, das Genie Luthers und die Bedürfnisse einer religiös tief erregten Zeit. Dadurch wurde dem deutschen Volke eine Bibel geschenkt, die gelesen werden konnte und gelesen wurde.

III. Geschichte des Luthertextes und seiner selbständigen Seitentriebe bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts.

Alles, was seit Luther auf dem Gebiete der deutschen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart geleistet wurde, ruht auf seinen Schultern. Seine Bibelübersetzung reicht in ihren Wirkungen sogar weit über das deutsche Sprachgebiet hinaus. Sie war eine weltgeschichtliche Tat. Ihr durchschlagender Erfolg hat das römische Vorurteil, daß das Volk von dem Lesen der heiligen Schrift mehr Schaden als wirkliche Förderung des christlichen Lebens habe, glänzend widerlegt. Für die Entstehung und Verbreitung der Bibel-

übersetzungen in anderen Ländern und Sprachen war Luthers Vorgang bahnbrechend. In den Niederlanden, in Dänemark, Schweden und Island begnügte man sich zuerst mit einer Übertragung der Lutherbibel. Erst später haben sich in diesen Ländern selbständige, unmittelbar auf dem Grundtexte ruhende Übersetzungen entwickelt. Doch wir dürfen hier der weltgeschichtlichen Bedeutung der Lutherbibel nicht weiter nachgehen. Wir müssen uns auf ihre Geschichte innerhalb des deutschen Sprachgebietes beschränken.

a) Die Geschichte des Luthertextes. 1. Die Lutherische Kirche sah in der Ausgabe des Luthertextes von 1545 ein heiliges und unantastbares Vermächtnis ihres Begründers. Die Änderungen Rörers in der Bibel von 1546 (s. S. 28) suchten die Hüter des Lutherischen Glaubens wieder auszumerzen. Aber der Reinhaltung des Luthertextes standen unüberwindliche Schwierigkeiten im Wege. Schon Luther mußte über die Gewissenlosigkeit und die Leichtfertigkeit der Nachdrucker bitter klagen. Der Ausgabe des 2. Teils seines alten Testaments von 1524 ließ er eine Schutzmarke aufdrucken, an der man die durch seine eigene Hand gegangenen Drucke erkennen könne. „Denn des falschen Druckens und Bücherverderbens fleißigen sich jetzt viele.“ Seinen neuen Testamenten und später seinen Bibeln fügte er seit 1530 mehrfach eine besondere auf den Titelblättern gedruckte Warnung vor den unzuverlässigen Nachdrucken bei. „Die geizigen Wanste und räuberischen Nachdrucker . . . machen's hin rips raps, es gilt Geld!“ (1541). Nach seinem Tode wurde es eher noch schlimmer. Es fehlte dem deutschen Protestantismus mit seinen zahllosen Landeskirchen jede Autorität und Zentralleitung. Es entstand ein Wirrwarr von Lesarten. Kurfürst August von Sachsen ließ 1581 auf Grund des letzten Originaldruckes von 1545 einen Normaltext herstellen. Er blieb nicht ohne Wirkung, konnte sich aber keineswegs überall durchsetzen. 100 Jahre später bemühte sich Dieckmann, Generalsuperintendent in Stade, um die Textreinigung durch Herausgabe der Stader Bibel (1690). Das größte Verdienst um einen zuverlässigen Luthertext gebührt dem Begründer der Cansteinschen Bibelanstalt in Halle, Freiherr C. S. von Canstein. Er legte seiner Bibelausgabe von 1712/13 die Stader Bibel zu Grunde, ging aber gelegentlich, wie schon Dieckmann selbst, auf ältere Varianten Luthers zurück, wenn in der Bibel dadurch eine gute Berichtigung nach dem

Grundtext an die Hand gegeben ward. Bis Ende des 18. Jahrhunderts sind in dieser zuverlässigsten und lesbarsten¹⁾ Textgestalt 3 Millionen Bibeln und neue Testamente ausgegeben worden. Aber auch dieser Text war nicht einwandfrei und konnte trotz seiner Verbreitung nie Alleinherrschaft erringen, obwohl sich ihm später die meisten Bibelgesellschaften in ihren Ausgaben anschlossen. Neben ihm erhielten sich noch etwa 6 (nach anderen 11) verschiedene Hauptarten des Luthertextes. Das Bedürfnis nach einem einheitlichen Wortlaut der Gemeindebibel nötigte endlich in der Mitte des 19. Jahrhunderts zur Durchführung der Bibelrevision. Im 17. und 18. Jahrhundert dagegen wurde der Gedanke einer Berichtigung des Luthertextes nach dem Grundtexte als fluchwürdige Kezerei abgewiesen. Der bibelgläubige August Hermann Francke mußte sich einen Teufelsdiener schelten lassen, als er in bescheidenster und pietätsvollster Weise diesen Gedanken 1695 anregte.

2. Um so bemerkenswerter ist die Tatsache, daß trotz dieses unevangelischen Heiligenkultus, den die lutherische Orthodorie mit dem Lutherwort trieb, fortwährend im Stillen Veränderungen an dem überlieferten Bibeltext vorgenommen wurden. Sie sind derartig, daß sie sich unmöglich alle aus der Unachtsamkeit der Drucker erklären lassen. Luther hat in allen seinen Ausgaben im alten Testament 2. Mos. 38,15; 3. Mos. 15,23; Hes. 41,20 übergangen. Im neuen Testament fehlten im Griechischen bei Erasmus und darum auch im Deutschen bei Luther Mark. 11,26; Luk. 17,36; Jak. 4,6b; Offenb. 21,26, außerdem einzelne kleinere Sätze (z. B. in Joh. 8,9) und mehrere Verse in den Apokryphen. Die Lücken wurden stillschweigend ausgefüllt.²⁾ Daß der Frankfurter Buchdrucker Feyerabend 1574³⁾ die unechte Beweisstelle der Dreieinigkeitslehre 1. Joh. 5,7 in die Lutherbibel aufnahm, liegt bei dem Zustand der damaligen Textkritik noch auf derselben Linie wie die eben genannten Berichtigungen. Daß derselbe dagegen auch das von Luther in seinen Vorreden bestimmt

¹⁾ 1775 wurde die Bibel in moderne Lautform (Orthographie umgeschrieben, 1794 ein Wörterverzeichnis zur Erklärung veralteter und dunkler Worte beigegeben.

²⁾ Die neutestamentlichen vermutlich vom kursächsischen Oberhofprediger Weller († 1664), die alttestamentlichen vielleicht erst durch den erwähnten Dieckmann.

³⁾ Nach andern erscheint dieser heilsumstritteneZusatz erst 1593.

verworfenen und auch sonst gelegentlich hart verurteilte 3. und 4. Buch Esra und das 3. Makkabäerbuch aus der Züricher Bibel aufnehmen konnte, ist eine unbegreifliche Pietätslosigkeit gegen den großen Übersetzer. In vielen gangbaren Lutherbibeln finden wir diese Schriften nun als „Anhang oder Zugabe dreier Bücher“ nach den Apokryphen Luthers.

Abgesehen von diesen großen Veränderungen nagte auch ständig der Zahn der Zeit am Wortlaut. Die Entwicklung im Lautstand und der Wortbildung, welche Luther selbst eingeleitet und befördert hatte, ging unaufhaltsam ihren Gang und überholte bald auch die Luthersprache.¹⁾ Einzelne Worte hatten ihre Bedeutung völlig verändert oder waren ganz außer Gebrauch gekommen. Der Leser nahm sie natürlich in der ihm gewohnten neuen Bedeutung. Manche Drucker vermuteten bei den Worten, die ihnen fremd waren, einen Druckfehler und verbesserten frisch darauf los. So haben sich zuweilen schwere Mißverständnisse durch die Jahrhunderte verewigt.²⁾ Alle formalen und sachlichen Änderungen, die

¹⁾ Anstelle der alten Imperfecta 'greif, steig' zc. bei Luther bildete man 'griff, stieg'. Sollte man die von Luther beliebte Imperfecta „saget, redet, scheidet“ nicht mißverstehen, so mußte man 'sagete, redete, schied' setzen. Eph. 4,25 'Leget die Lügen ab' ist 'Lügen' eine heute veraltete Singularform. Den Genitiv, Dativ und Akkusativ vieler Feminina auf e bildete Luther im Singular auf en, also Sünd-en, Gnad-en, Zung-en, Seelen: diese Formen konnte man später nur pluralisch verstehen. Umgekehrt bildete Luther Pluralformen wie 'Sünde, Schulde'. Änderte der Drucker nicht die Form, so änderte der spätere Leser unbewußt den Sinn dieser Stellen. Wer denkt z. B. bei „König der Ehren“ (Ps. 24,7) an eine Singularform?

²⁾ Sprichw. 17,9 'wer die Sache evert, der macht Fürsten uneins'. Evert [althoch. avarôn, mittelhochd. aberen, äferen, wiederholen, aber und aber sagen] ist unverständlich geworden. Man nahm es als ungenaue Schreibung für 'eivern, eisern' und entstellte damit Luthers und des Grundtextes Meinung ganz gründlich. — Matth. 26,8 Wird die Ausstellung der Jünger an der Salbung durch die Worte: 'wozu dient dieser Unrat' für unser Ohr geradezu ins Widrige verzerrt. Bei Luther ist 'Unrat' = das nicht zu rate halten, Verschwendung. Selbst ein Lutherforscher wie Hausrath (Luther II, S. 129) traut aus Unkenntnis dieses Sprachgebrauchs Luther solche sinnwidrige Verdeutschung zu, die sich auch mit dem derben Volkston nicht rechtfertigen ließe. — L. verbindet 'recht sprechen' = für gerecht erklären, rechtfertigen mit dem Akkusativ. Da diese Wendung außer Gebrauch gekommen war, veränderte man 5. Mos. 25,1 (Jes. 50,8 zc.) in: 'man soll ... dem (Luther: den) Gerechten Recht sprechen' wo doch der Nachdruck auf der Freisprechung des Gerechten liegt. — Eines der bekanntesten Beispiele ist das Wort 'freidig Freidigkeit' = kühn, getrost, kühne Zuversicht, was Luther als völlig zutreffende Verdeutschung der im Grundtext gemeinten Glaubenszuversicht an vielen Stellen (Jes. 1,7; 2 Sam. 2,7;

berechtigten wie die unberechtigten, wurden ganz zufällig, ohne jede Folgerichtigkeit von den verschiedenen Herausgebern ganz verschieden nach Gutdünken vorgenommen. Rein Wunder, wenn da eine Menge Wucherungen den eigentlichen Wortlaut und Sinn Luthers entstellten. So war das Zeitalter der lutherischen Orthodorie doch in einer großen Selbsttäuschung befangen, wenn es meinte, das Luthererbe in unverändertem Wortlaut den Nachkommen zu überliefern.¹⁾

Die Geschichte des Lutherertes von 1545—1845 bietet wenig Erfreuliches. Der deutsche Protestantismus konnte sich nicht mehr zur Freiheit und Selbstständigkeit Luthers emporheben. Er zehrte nur an dem Erbe einer großen Vergangenheit. In diesen trüben Zeiten, wo sich das innerlich zerrissene deutsche Volk in politischen und theologischen Kämpfen aufzureiben drohte, war die Lutherbibel ein unsichtbares Einheitsband und wurde auch von der unsichtbaren Kirche, von den Stillen im Lande, als ein solches empfunden. Daß sie durch die Jahrhunderte ihre vollstümliche Verständlichkeit und ihre Sprachgewalt auf empfängliche Gemüther nicht verloren hatte, bezeugt das deutsche Kirchenlied, bezeugen die vielen Züge protestantischer Treue, evangelischen Trostes

Pf. 51,14; Eph. 6,19; Apostelg. 4,13; 1. Joh. 2,28; 5,14; Ebr. 4,16c. = Mut 4. Mos. 23,22; Hiob 39,21) gebraucht. Neuere Ausgaben nahmen es als ungenaue Schreibung für 'freudig, Freudigkeit'. Leider blieb dieser Ersas auch in der revidierten Bibel — nicht aus Unkenntnis, sondern aus allzu zarter Rücksicht auf den eingebürgerten Wortlaut. Luthers 'thurren' (= wagen) verschmolz mit 'dürfen'. Luk. 16,3 „graben in a g (= vermag) ich nicht“ darf nicht in modernem Sinne genommen werden. — Zuweilen wurden auch wirkliche Versehen Luthers stillschweigend berichtigt z. B. 2 Sam. 15,30 'ging barfuß (L. verhüllt)' Ps. 103,2 'was er dir (L. mir) Gutes gethan hat'.

¹⁾ In der äußeren Form der Bibel hielt man sich von Anfang an nie an Luthers letzte Ausgabe gebunden. Die Vorreden kamen in Wegfall (wohl infolge der Verarmung durch den dreißigjährigen Krieg, um billigere Bibeln herzustellen). Die bei Luther noch fehlenden Kapitelüberschriften wurden zum besseren Verständnis eingefügt, Luthers Randglossen verändert, oder andere Erläuterungen an den Rand, zuweilen auch in kleiner Schrift zwischen den Text gedruckt. Die Verszählung wurde zum bequemeren Nachschlagen von der Vulgata und dem Urtext auch auf den Lutherertext übertragen, und dieser nun in der leider heute noch üblichen Form in einzelne Verse mit neuem Zeilenanfang zerhackt (zuerst 1568, nach andern 1590). Im Zeitalter der Glaubensstreitigkeiten war ja die Bibel fast ausschließlich nur Rüstkammer, aus der man die nötigen Beweisstellen holte. Auch heute fehlt in vielen Gemeinden noch das Verständnis dafür, daß die Bibel nicht aus einzelnen Sprüchen, sondern größeren zusammenhängenden Schriften bestehe. Eine Rückkehr zur Textform Luthers ohne Vers-

und christlicher Innigkeit aus jenen Jahrhunderten, und bezeugt endlich nicht zum wenigstens der andere große Sprachmeister der Deutschen neben Luther, Wolfgang von Goethe. Seine Werke erinnern immer wieder in Wort und Inhalt an die deutsche Lutherbibel.

b) Selbständige Seitentriebe der Lutherbibel. Die Gedanken Luthers zündeten in ganz Deutschland, auch dort, wo man seine Sprache trotz ihrer gemeindeutschen Lautform nicht mehr gut verstand. Im Norden an den Gestaden des Meeres, im Süden in den Tälern der Alpen mußte man darum durch mundartliche Umformung der Luthersprache in der Bibel nachhelfen, wenn die Bibel auch in diesen Gegenden wirklich ein Volksbuch werden sollte.

1. So erschien denn schon gleich 1523 in Hamburg die erste niederdeutsche (= plattdeutsche) Ausgabe von Luthers neuem Testament. Sie lehnte sich noch sehr an den niederdeutschen vorlutherischen Bibeldruck an. In den späteren Auflagen, welche unter Bugenhagens beratender Mithilfe, aber nicht von seiner Hand, angefertigt wurden, schwindet die Nachwirkung der alten Bibel völlig. Der Anschluß an Luther wird so eng, daß wir eher von einer Umschrift der Worte in die niederdeutsche Lautform als von einer Übertragung der hochdeutschen Sätze in die niederdeutsche Volkssprache reden dürfen.¹⁾ Die erste Vollbibel (mit Anmerkungen von Bugenhagen) erschien niederdeutsch 1534. Das Vordringen der neuen deutschen Einheitsprache ließ nach 100 Jahren eine niederdeutsche Sonderausgabe des Luthertextes entbehrlich erscheinen. Die letzte niederdeutsche Bibel scheint 1621 gedruckt worden zu sein. Von einem selbständigen Zweig der Lutherbibel darf darum hier nicht geredet werden. Anders war es auf dem oberdeutschen Sprachgebiet.

2. Die Züricher Bibel. Im Süden entwickelte sich in der Schweiz ein eigenartiges Volksleben. Von den andern deutschen Stämmen durch die Alpenketten getrennt, hat sie sprachlich wie politisch ihre Selbständigkeit bis auf

abteilung ist endlich wieder in dem Nestle'schen deutschen Texte und auch in der neuen Folioausgabe der Preuß. Hauptbibelges. von 1907 versucht.

¹⁾ Probe aus der niederdeutschen Ausgabe, Wittenberg 1523. Matth. 5,23—24 Darumme wen du dyne Gave up den Altar offerst, unde werst denne dar bedencken, dath dyn broder ichteswath wedder dy hefft, so ladt vor dem Altar dyne Gave unde gha tho vorn hen, unde persone dy mith dynem brodere, und dorna kum unde offer dyne Gave.

den heutigen Tag gewahrt. Schon im Süden des deutschen Reichsgebietes stieß das Verständnis der Lutherbibel auf Schwierigkeiten. Die Basler, und fast in wörtlichem Anschluß an sie die Augsburger und Straßburger Nachdrucker, suchten durch Beifügung erläuternder Wörterverzeichnisse¹⁾ und lautliche Umgestaltung, vereinzelt sogar durch geeigneten Ersatz der in der Mundart unbekannten Worte und Wendungen dem Verständnis nachzuhelfen. Am kühnsten waren von Anfang die Züricher Drucker Sager und vor allem Froschauer 1524. Während in Basel schließlich die Lutherbibel und mit ihr das Neuhochdeutsche als offizielle Kirchensprache durchdrang, löste sich Zürich immer mehr von Wittenberg los. Der Ende 1524 ausbrechende Abendmahlstreit verschärfte den auch sprachlich begründeten Gegensatz. 1525 erschien bei Froschauer in drei rasch aufeinander folgenden Teilen, was Luther inzwischen auch vom alten Testament herausgegeben hatte. Neben dialektischer Umformung mehrten sich in diesen Froschauer Drucken kleine Textberichtigungen, welche gelehrte Beihilfe erweisen. In den weiteren Ausgaben (1527) schwinden Luthers Vorreden.

1529 wird nun dieser unvollendeten Züricher Bibel als selbstständiges „Werk der Prädikanten zu Zürich“ die Übersetzung der Propheten und als Arbeit des Züricher Pfarrers Leo Judä die der Apokryphen beigelegt. Die Verdeutschung der Propheten ist eine Frucht der sogenannten „Prophezei“. Diese hatte Zwingli als eine Art Bibelkonferenz im Züricher Grossmünster für alle Geistlichen der Stadt eingerichtet und am 19. Juni 1525 eröffnet. Neben und nach Zwingli war der gelehrte Leo Jud die Seele des Ganzen. Ob die Züricher die inzwischen von Luther erschienenen Übersetzungen einzelner Propheten benutzt haben, ist nicht sicher nachgewiesen. Die von den Wiedertäufern Säger und Denck übersetzten Propheten (1527) waren ihnen bekannt und scheinen zu Rate gezogen worden zu sein. In der Lautform bekundet sich in den Froschauer Drucken von 1527—1530 eine auffällige Annäherung an Luthers Gemeindeutsch. Eine große Folioausgabe der ganzen Bibel von 1531 brachte eine durchgreifende Revision. Hier erscheinen nun auch Luthers Psalmen und die übrigen Lehrbücher des

¹⁾ Z. B. ähnlich (bei Luther) = gleich (im Oberdeutschen); Anstoß = Argernis, Strauchlung, ein böß Beispiel; befremden = verwundern; prüfen = merken, erkennen; dürstig (thürstig) = teck, kühn. Fehl (Feil) = Nachlässigkeit, Versümmis; fühlen = empfinden zc.

alten Testaments in so völliger Neubearbeitung, daß vom alten Luthertext nur wenig zu merken ist. Die Geschichtsbücher ließ man dagegen ziemlich unverändert. Durch knappe Kapitelüberschriften und Zerlegung der Kapitel in kleinere Abschnitte wird für leichteres Verständnis gesorgt.

Wir dürfen uns nicht an der rauheren Schweizer Mundart und an den uns unbekannten oder nicht fein klingenden Worten¹⁾ stoßen. Das alles hatte sein gutes Recht, wenn in der Schweiz die Bibel ein Volksbuch werden sollte. Der ernste wissenschaftliche Sinn, der uns in der Züricher Bibel entgegentritt, nötigt uns vor der Züricher Geistlichkeit die größte Hochachtung ab. Das Sprachgenie Luthers dürfen wir allerdings bei ihnen nicht suchen. An Genauigkeit und nüchterner Klarheit lag ihnen mehr als an dem unnachahmlichen Volkston, der dem Leser ans Herz greift. Von einer gewissen Steifheit und schwerfälligen Umständlichkeit ist ihr Stil nicht frei zu sprechen. Man merkt auch der Übersetzung die mühsame Kommissionsarbeit an²⁾.

Die Züricher Bibel hatte ein kleines Absatzgebiet. Nur in wenig anderen Schweizer Kantonen wurde sie neben der Lutherbibel benutzt³⁾. Sie mußte sich sogar schließlich Luthers Wortschatz und Sprachform im Laufe der Jahrhunderte⁴⁾ aufdrängen lassen, wollte sie sich überhaupt lebensfähig erhalten. Welchen Weitblick besaß doch Luther, daß er seine Bibel von Anfang an über die hemmenden Schranken einer

¹⁾ (Luthers) albern (ersetzt die Züricher Bibel durch) || närricht, törricht, einfältig; bang || angst; bewußt || wissend; Brauch || Gewohnheit; Butter || Ante; fühlen || empfinden merken; gehorchen || gehorsamen, willfahren, hören; Grenze || Landmark; heucheln || lieblosen, gleichsnen (gleißen), zenzeln; Kelch || Trinktgeschirr (z. B. Matth. 26,27 1540—1807); Qual || Pein; ruchlos || gottlos; Rätsel || Rätersch; schmücken || aufrüsten, zieren, aufmüzen; tadeln || begreifen, beschelten (für einen Schall erklären), verunglimpfen, rupfen, schelten, strafen; Topf || Hafen; Ufer = Gestade; Wall || Geschütt, Bollwerk etc.

²⁾ Jes. 53,3—4 lautet hier 1529: Er wirt der aller schlächtist und verachtist, der doch die Schmerzen und Krankheyten wohl kennt. Wir verchendt in so schlächt und verworffen rechnen, das wir unsere Angsicht vor im verbergen werdend. Wiewol er allein unsre Krankheit warlich hinnimpt und unsre Schmerzen tregt: Noch so rechnend wir inn als ob er von Gott geschlagen und genidret sye.

³⁾ Bern führte 1681 die streng wörtliche, der Schweizer Sprache völlig fernstehende Bibelübersetzung des Herborner Professors Distator (+ 1625) an stelle der gediegenen Züricher Bibel ein. Die letzte Distatorbibel wurde in Bern 1848 gedruckt.

⁴⁾ Am durchgreifendsten in der Neubearbeitung von 1667 und später von 1817.

bestimmten Mundart erhob! Vor seiner Bibel hat dagegen die Züricher dies voraus, daß sie durch die Jahrhunderte in lebendiger Fühlung mit dem wachsenden Schriftverständnis der Züricher Theologen blieb. Sie hat darum zahllose Umgestaltungen und Verbesserungen erlebt¹⁾.

¹⁾ Ps. 23 möge dies durch die Hauptformen seiner Textentwicklung in der Zür. Bibel veranschaulichen. 1. Text der Originalausg. Luthers von 1524: „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln. Er lasset mich weiden, da viel gras stehet, und füret mich zum wasser, das mich erkölet Vers 5 Du bereitest für mir einen tisch gegen meine feinde, du machst mein haubt fett mit öle und schenkest mir vol ein. Guts und barmherzigkeit werden mir nach laufen mein leben lang zc.“

2. 1525 bloß lautliche Umformung des Luther-
textes.

Der Herr ist
min hirt, mir
wirt nütß man-
geln. Er laßt
mich weiden, da
vil gras stadt,
und fürt mich
zum wasser daß
mich erkölete. Er
erquicket myn
seel: er fürt mich
uff rechter straß
umb synes na-
mens willen.

Und ob ich schon
wandlete im fin-
stern tal, vörcht
ich kein unglück:
denn du bist by
mir. Dyn stecken
und stab tröstend
mich! Du berey-
test vor mir ei-
nen tisch gegen
mynen feinden.
Du machest myn

3. völlige Neu-
bearbeitung von
1531 [in Klam-
mern Text von
1540].

Der Herr hirtet
mich [ist mein
hirt], darumb
mangelt mir
nichts. Er macht
mich in schöner
weyd lühen (=
blößen? 1589 da-
für: weyden) und
fürt mich zu stillen
wassern. Mit de-
nen erfristet er
mein seel, treybt
[leitet] mich auff
den pfad der ge-
rechtigkeit umb
seynen nammens
willen.

Und ob ich mich
schon vergienge
(=verließe) in das
göw des tödt-
lichen schattens,
so wurde ich doch
nichts übelß
fürchten dann du
bist bey mir, zu-
dem tröstend mich
deyn stäken und
stab. Du richtest
mir ein tisch zu
vor meynen feyn-
den, du begeußeß

4. 1667 Un-
näherung an den
Luthertext.

Der Herr ist
mein hirt, es
wird mir nichts
mangeln. Erwei-
det mich auf einer
grünen aue und
führet mich zu
stillen wäseren.
Er erquicket mei-
ne seele, er lei-
tet mich in der
straß der gerech-
tigkeit um seines
nammens willen.

Und wann ich
schon wandeln
wurde in dem
thal des schat-
tens des todes,
so wurde ich doch
kein unglück
fürchten: dann
du bist bei mir:
dein stecken und
stab trösten mich.
Du bereitest vor
mir einen tisch
vor meinen feyn-
den: du salbst

5. Moderne
Ausgabe 1904
(Nur die Ab-
weichung von
1667 bemerkt.)

„ mir wird . . .
Er lagert . . .
grünen Auen . .

auf der Straße

... wenn . . .
.. wandeln wer-
de in dem Thal
des Todeschat-
tens, so fürchte .

...
und dein stab,
die trösten . . .
im Angesicht mei-
ner F.

Zürich darf der klassische Boden der Bibelrevisionen genannt werden. Neben dem vorbildlichen Wahrheitsernst lernen wir aber hier auch ein Extrem kennen, vor dem sich eine planmäßige Weiterbildung eines im Volke eingewurzelten Bibeltextes hüten muß. Die Umgestaltungen erfolgten in ganz unregelmäßigen Zwischenräumen, manchmal zu oft und nicht immer aus innerer Notwendigkeit. Dem subjektiven Geschmack wurde zu viel Recht eingeräumt. Das dadurch bedingte ziellose Hin- und Herschwanken des Wortlautes läßt ein Volk in seiner Bibel nie völlig heimisch werden.

Heute liegt die Züricher Bibel als eine Achtung gebietende wissenschaftliche Leistung in neuhochdeutscher Sprachform vor uns. Sorgfältig sind in ihr die Ergebnisse der wissenschaftlichen Schriftforschung bis zur Gegenwart hineingearbeitet. Sie hält sich strenger an den Grundtext als unsere revidierte Bibel. Sie steht in ihrer gegenwärtigen Gestalt der Lutherbibel nach Form und Wortschatz doch wieder näher als zu Luthers Lebzeiten. Ihre Steifheit und einzelne sprachliche Härten hat sie auch im modernen Gewand nicht ganz abstreifen können. In ihrer Abweichung von der Lutherbibel trägt sie reformiertes Gepräge. Hinter dem ernstesten Eifer, den Inhalt des Wortes Gottes in aller Schärfe zum Ausdruck zu bringen, treten die Bedürfnisse der Menschenseele, die in der Bibel Trost sucht, etwas zurück. Luther ist der Evangelist unter den Bibelübersetzern.

3. Die katholische deutsche Bibel. Eine eigenartige Verkettung der Umstände hat dem Luthertert nicht nur Eingang in katholische Kreise, sondern sogar nach leichter Überarbeitung die Approbation des apostolischen Stuhles erwirkt. Hieronymus Emser, der allzeit streitbare Kämpfer der päpstlichen Kirche, hatte durch seine maßlosen

houp̃t feiſt mit
öl und ſchenkeſt
mir voll yn. Guts
unn barmherzig-
keiſt werdend mir
nachloufen min
läben lang und
wird blyben im
huß des Herrn
immerdar.“

meyn haupt mit
geſälß [du machſt
mir mein haupt
feiſt mit öl] und
fülleſt mir meinen
bächer. So wölle
deyn güte und
gnad ob mir hal-
ten meyn läben
lang, das ich in
deynem hauß
wonē möge
ewiglich.

mein haupt mit
öl und [ſchenkeſt
mir] meinen be-
cher voll ein. Die
Güte und barm-
herzigkeit wer-
den mir auch
nachfolgen mein
lebenlang und ich
wird in des Her-
ren hauſe blei-
ben immerdar.

Lauter Güte. . .
[Die Über-
ſetzung: „Du
ſchmierest min
grind mit
Schmeer“ iſt der
Züricher Bibel
böswillig an-
gedichtet!]

Streitschriften (1523) wider Luthers neues Testament erst recht aller Augen auf dies wichtige Werk gelenkt und dessen Verbreitung wider Willen befördert. Darum veranlaßte ihn der katholische Herzog Georg, anstatt dieser Streitschriften dem von Luther gefälschten neuen Testament den unverfälschten Bibeltext der Kirche Christi in deutscher Sprache entgegenzusetzen. 1527 erschien denn auch wirklich von Emser's Hand: „Das new testament nach laut der christlichen Kirchen bewerten text corrigirt und widerumb zu recht bracht.“ Unter giftigen Ausfällen gegen Luther erklärt er in der Nachrede, daß er das neue Testament aus der alten (=vorluth. Bibeldruck) und neuen Dolmetschung (=Luthertert) nach der kirchlich sanktionierten Vulgata „fleißig zusammengetragen, emendiert . . . restituirt und wieder zurecht gebracht habe, . . . damit der gemeine Mann anstatt Luthers Wort das rechte wahrhaftige Wort Gottes haben möchte.“ Bezeichnend für die katholische Wertung der Bibel ist Emser's Rat am Schluß: „Darum so bekümmere sich nun ein jeglicher Laie mehr um ein gottselig Leben, dann um die Schrift, die allein den Gelehrten befohlen (=anvertraut) ist.“ Emser's neues Testament ist weiter nichts als eine nach der Vulgata durchkorrigierte Ausgabe von Luthers neuem Testament.

Eine ähnliche katholische Bearbeitung des alten Testaments besorgte 1634 der Dominikaner Dietenberger, Professor in Mainz. Auch hier wurde der Luthertert der kanonischen Bücher und der Züricher Text der Apokryphen der Vulgata angeglichen, und Emser's neues Testament, ohne jedoch dessen Namen zu nennen, beigegeben. Noch offener als Emser bekennt Dietenberger, daß er die Bibel „nit verdeutsch, sondern wiederum, so viel möglich, auf unfres alten glaubwürdigen Textes Bahn . . . restituirt, von Irrtümern gereinigt und, wo zerrissen, ergänzt und ersetzt“ habe. Legen wir diese katholische Bibel neben den Luthertert älterer Ausgabe, so springt ihre wörtliche Abhängigkeit von Luther sofort in die Augen. Aber auch ohne jede Vergleichung fallen gerade beim raschen Überlesen eine Menge sprachlicher Härten und befremdlicher Wiederholungen auf. Es ist Dietenbergers grobes Flickwerk am edlen Lutherwort. Sehr oft hat Dietenberger gar nicht gemerkt, daß Luther den von ihm nach der Vulgata vermißten Gedanken bereits in seiner freien Weise wiedergegeben hatte und wiederholt nun im holperigsten Deutsch, was Luther in seiner sprachvollendeten Form

bereits viel besser gesagt hatte (in den Proben S. 58 sind diese Wiederholungen durch Sperrdruck kenntlich gemacht).

Neben diesem katholisirten Luthertext konnte auch bei den Katholiken die wirklich selbständige Vulgataübersezung des alten Lutherseindes Joh. Eck von Ingolstadt (1537) nicht aufkommen. Diese Eck'sche Bibel, der ebenfalls Emser's neues Testament, aber mit ausdrücklicher Namensnennung, einverleibt ward, ist zwar sachlich richtiger und sprachlich besser als der alte vorlutherische Bibeldruck, konnte aber besonders in seinem rauhen oberdeutschen Dialekt neben Luther nicht mehr befriedigen. Sie brachte es von 1537—1630 nur auf 7 Auflagen, während die Luther-Dietenberger'sche Bibel in der gleichen Zeit mehr als 25 mal gedruckt ward und das Emser-Dietenberger'sche neue Testament zahllose Sonderauslagen erlebte¹⁾ — auch ein katholisches Zeugnis für Luthers Größe. Seit der Septemberbibel von 1522 war auch das Sprachgefühl der Katholiken feiner geworden.

Erst 1630 empfing das katholische Deutschland eine wirklich selbständige und lesbare Übersezung der inzwischen auch revidierten lateinischen Vulgata durch Caspar A l e n b e r g. Dieser erste bedeutende katholische Bibelübersezer Deutschlands war ursprünglich lutherischer Theologe. Auf ihn hat von Kindheit an die Luthersprache und die Lutherbibel in ungebrochener Kraft wirken können. Geboren 1549 trat er erst im Alter von dreiundzwanzig Jahren unter jesuitischem Einfluß zur katholischen Kirche über und starb 1617 als Rektor der katholischen Universität in Köln. Auf Drängen des Kölner Erzbischofs begann er 1614 die mühevollen Arbeit einer deutschen Bibelübersezung im katholischen Sinn, d. h. nach der Vulgata. Bei seiner völlig selbständigen Übersezung suchte er vom Sprachmaterial seines Vorgängers Dietenberger so viel als möglich zu verwerten. So begegnen uns viele Worte und Wendungen, seltener ganze Sätze, die uns aus der Lutherbibel geläufig sind. Kurz vor seinem Tode 1617 vollendete er das Werk. Erst nach dreizehn Jahren (1630) wurde es in Druck gegeben und erlebte zahllose Auflagen. Mit sehr geringen zeitgemäßen Verbesserungen und nach Entfernung weniger westfälischer Provinzialismen wurde dieser Text von einigen Jesuiten im Auftrage des Mainzer Erzbischofs

¹⁾ Wir lernen in dieser katholischen Bibel zugleich einen, so weit mir bekannt ist, bisher nicht beachteten Kanal kennen, durch den die Luthersprache auch unvermerkt auf katholischem Gebiete Einfluß gewann.

Philipp von Schönborn 1662 als „Mainzische katholische Bibel“ herausgegeben und ist in dieser später nur wenig geänderten Textgestalt die verbreitetste katholische Bibelübersetzung geworden.

Allenberg hat wirklich ein Werk aus einem Guß zustande gebracht. Der Grundtext ist nirgends berücksichtigt. Mit großem Geschick ist er bemüht, die Vulgata nicht dem Buchstaben nach, sondern dem Sinne nach zu verdeutschen. Doch ließ die Gebundenheit an dem kirchlichen Text und die kirchliche Auslegung Allenberg nie zur genialen Freiheit Luthers durchdringen. Angstlicher Anschluß an den lateinischen Wortlaut und westfälische Eigenarten¹⁾ machen sich zuweilen, wenn auch selten, störend bemerklich. Man kann diese Bibel am richtigsten als selbständigen Seitentrieb des Luthertextes kennzeichnen. Von zwei Seiten her hat Luther diese katholische Bibel sehr stark beeinflusst. Einmal war Allenberg mit der Luthersprache von Kindheit an verwachsen. Und dann hat der katholische Übersetzer das ganze Luther-Emser-Dietenberger'sche Sprachmaterial sorgfältig in sein Werk hineingearbeitet.¹⁾

¹⁾ Für Opfer findet sich z. B. öfter 'die Opfferhand', was nur äußerliche Andeutung des Fremdwortes franz. ofrande holl. offerande ist. Wir merken hier grenznachbarlichen Einfluß auf den Dialekt des Übersetzers.

²⁾ 1. Luther

1. Mos. 47, 13–14. Es war aber kein Brot in allen Landen, denn die Teuerung war fast (= sehr) schwer, daß das Land Egypten und Canaan verschmachteten vor der Teuerung. Und Joseph brachte alles Geld zusammen, das in Egypten und Canaan funden ward, um das Getreide, das sie kauften.

Jes. 5, 1. Wolan, ich will meinem Lieben (urspr. Vetter) ein Lied meines Vettern singen von seinem Weinberge.

2. Dietenberger.

Es war aber kein Brot in allen Landen, dann der Hunger war fast schwer und bedrückte die Lande sehr, daß das Land, besonders Egypten und Canaan verschmachtete vor Hunger. Und Joseph brachte alles Geld zusammen, das in Eg. u. C. funden ward, (gegen die Vulg.; s. Allenb.) um das Getreide, das sie kauften.

Ich will meinem Geliebten ein Lied meines Vatters (= Vatters? patris) singen von seinem Weingarten.

3. Allenberg.

Denn es mangelte in der ganzen Welt an Brod, und hatte der Hunger überhand genommen auf Erden, insonderheit in Egypten und im Land Canaan, aus welchen Landen er alles Geld zusammenbrachte durch Verkaufung der Früchte.

Ich will meinem Geliebten das Lied meines Vettern singen von seinem Weingarten.

4. Anhang: Die katholische Bibelverdeutschung bis zur Gegenwart. Ende des 18. Jahrhunderts kam neues Leben in die katholische Kirche. Der konfessionelle Gegensatz wird immer schwächer empfunden. Luthers Übersetzungsmethode findet bei Jesuiten uneingeschränkten Beifall. Die wissenschaftlichen Schrifterklärer ziehen den Urtext zu rate, ohne darum die Geltung der Vulgata zu bestreiten. Ein lebendiger Eifer, die Bibel unter das Volk zu bringen, macht sich bei katholischen Ge-

Mein Lieber (urspr. Vetter) hat einen Weinberg an einem fetten Ort (= Spitze, Bergspitze [ältere Bedeutung]).

Meingeliebter Sohn des Ols (Mißverständnis eines Hebraismus' für 'fett') hat einen Weinberg in einem hochgelegenen fetten Ort. (Randglosse, in einem Olhorn').

Mein Geliebter hat einen Weinberg bekommen an einem hochgelegenen fetten Ort.

1. Luther. (Auf die Abweichungen Emser's in Spalte 2 durch Sperrdruck hingewiesen).

Röm. 3,1—4. Was haben denn (nun) die Juden Vorteils? Oder was nützet die Beschneidung? Z w a r f a s t (= in Wahrheit sehr) viel. Zum ersten, ihnen ist vertrauet, was Gott geredet hat. Daß aber etliche nicht glauben an dasselbige, was liegt daran? Sollt ihr Unglaube Gottes Glauben aufheben? Das sei ferne. Es bleibe viel mehr (urspr. viel weger) also, daß Gott sei wahrhaftig und alle Menschen falsch (urspr. lügenhaftig). Wie geschrieben stehet: Auf daß du gerecht (urspr. rechtfertigt) seiest in deinen Worten und überwindest wenn du gerichdest w i r f t.

2. Emser-Dietenberger. (Nur Abweichungen von Luther anzugeben).

Zwar fast viel durch alle Massen.

geglaubt haben an dasselbe

(fehlt).

Gott aber ist ...

sind lügenhaft,

rechtfertigt

würdest.

3. Allenberg.

Was Vorteils hat dann nun ein Jude? oder was nützet die Beschneidung. Zwar fast viel in alle Wege. Dann zum ersten ist ihnen das Wort Gottes vertrauet worden. Dann was ist daran gelegen, daß etliche unter ihnen nicht geglaubet haben? Sollte ihr Unglaube den Glauben Gottes vernichten? Das sei fern. Dann Gott ist und bleibt wahrhaftig: aber alle Menschen sind Lügner, wie geschrieben stehet: Auf daß du gerechtfertigt werdest in deinen Worten und überwindest, wann man dich richtet.

lehrten und kirchlichen Würdenträgern bemerklich. Aufklärung und Toleranz pochen an der Türe der Papstkirche. Es entfaltet sich eine reiche Übersetzertätigkeit, welche auf dem Fundamente der Ulenberger Bibel emsig weiterbaut. Doch hält sich die erwachende Freiheit der katholischen Bibelübersetzer nicht frei von geschwägiger Breite. Dieser dem protestantischen Rationalismus nahe verwandten Geistesströmung in der katholischen Kirche, die über ein halbes Jahrhundert andauerte, entstammen die meisten heute von deutschen Katholiken gebrauchten Bibelübersetzungen wie die von Fr. von Allioli, van Es und Ristemaker (1800 bis etwa 1830). Die beiden erstern haben auch in ihren Volksausgaben, wenigstens im neuen Testament, die Abweichungen des Grundtextes von der Vulgata in Fußnoten angemerkt. Van Es hat für das alte Testament sogar den Grundtext zu grunde gelegt. Doch wirkt der Einfluß der Vulgata viel tiefer auf die Gestaltung des katholischen Bibeltextes ein, als die Fußnoten unten am Rande vermuten lassen. Die Vulgata ist zugleich der Auslegungskanon für das Verständnis der biblischen Schriften. Dadurch bleibt die freie Schriftforschung ausgeschlossen. Immerhin ermöglichte das Studium der griechischen und hebräischen Bibel den katholischen Schriftforschern ein viel tieferes Verständnis der Bibel als es Dietenberger und Ulenberg besaßen und gab ihrer Sprache ganz von selbst eine biblische Färbung. Inzwischen war auch die Einheitsbewegung auf dem deutschen Sprachgebiet, die Luther in Fluß gebracht hatte, siegreich durchgedrungen. So mußte sich der Stil dieser modernen katholischen Bibelübersetzer wieder entschieden der Lutherbibel nähern. Wie auf allen Gebieten des religiösen Lebens, so ist auch im Schriftverständnis und in der Bibelsprache der katholischen Kirche gesunderes Blut durch die Kirche der Reformation zugeführt worden.

Es ist für uns Protestanten nicht leicht, katholische Bibelverdeutschungen unparteiisch zu würdigen. Zur Vorsicht mahnt jedenfalls die Tatsache, daß sie in Abweichungen vom Luthertext und in der ganzen modernen Sprechweise häufig mit den modernen protestantischen Bibelübersetzungen zusammentreffen. Doch ist es wohl mehr als Voreingenommenheit, wenn uns ihr allzu tadelloser und dazu oft hausbackener Stil nicht für eine Volksbibel zusagen will.¹⁾ Die unendliche

¹⁾ Matth. 7,15 „(die) falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reißende Wölfe.“ Matt aber

Lebensfülle und Volkstümlichkeit der Luthersprache (s. S. 37) tritt uns bei einer Vergleichung mit der modernen katholischen Bibel besonders wirksam entgegen. Nach allen Regeln der Kunst wird in letzterer Matth. 7,27 ziemlich übereinstimmend wiedergegeben: „(Das Haus) stürzte ein, und sein Fall war groß“. ¹⁾ Luther läßt dagegen die Bergrede wuchtig im Volkston ausklingen: „da fiel es und tat einen großen Fall.“ Gegen die Übersetzung von Ps. 73,1 „Wie gut (ja, gütig) ist gegen Israel Gott, gegen die, so rechten (die reinen) Herzens sind“ läßt sich schwer etwas einwenden. Luther hatte 1524 ähnlich übersetzt. Aber er wußte wohl, warum er dafür später thematisch das trohige Glaubenswort: „Israel hat dennoch Gott zum Trost, wer nur reinen Herzens ist!“ an die Spitze dieses ergreifenden Psalmes stellte. In diesen kurzen Worten hören wir heute noch seine schweren Seelenkämpfe nachzittern.

Die Geschichte der katholischen Bibel ist eine fortlaufende Bestätigung des prophetischen Lutherwortes: „Das merkt man aber wohl, daß sie (= die Papisten) aus meinem Dolmetschen und Deutsch lernen, deutsch reden und schreiben; und stehlen mir also meine Sprache, davon sie zuvor wenig gewußt Es tut mir doch sanft, daß ich auch meine undankbaren Jünger, dazu meine Feinde, reden gelehrt habe“ (Sendbrief vom Dolmetschen). Aber die unfreiwilligen Schüler Luthers in der katholischen Kirche haben ihren Lehrmeister nie erreichen können. Zwischen diesen Übersetzern und der Bibel steht hemmend die Kirche. Die Grundgedanken der h. Schrift können sich in ihren Übersetzungen darum nie ungebrochen abspiegeln. Weil sich ihr persönliches Glaubensleben an den Gnadenmitteln der Kirche und nicht an den Lebenskräften der Bibel nährte, so können ihre Übersetzungen auch in ihren besten Leistungen meist nur das sorgfältig gewählte Kleid fremder Gedanken, fast nie der unmittelbare Ausdruck persönlichen Erlebnisses werden. Durch die Gebundenheit an die kirchliche Vulgata stehen die katholischen Bibelübersetzungen an wissenschaftlicher Treue empfindlich hinter allen protestantischen Werken dieser Art zurück. Mit der lebendigen Volkstümlichkeit und der werbenden Zeugnis-kraft der Lutherbibel halten sie überhaupt keinen Vergleich aus.

stilgerecht sagen Alliot und van Es: „inwendig aber reißende Wölfe sind“. Ristmayer dagegen hier, wie auch sonst oft, gleich Luther.

¹⁾ In sehr vielen derartigen Fällen hat die Textbibel von Rausch-Weizsäcker ähnlich übersetzt.

IV. Moderne Bestrebungen auf dem Gebiete der Bibelverdeutschung.

Das neunzehnte Jahrhundert mit seinen Entdeckungen und Erfindungen hat nicht nur für das Leben der Gegenwart reichen Gewinn abgeworfen, es hat auch interessantes Licht in die fernsten Zeiten der Vergangenheit gebracht. Die geschichtlichen und sprachlichen Forschungen sind auch für die Bibelwissenschaft nicht ohne reichen Ertrag gewesen. Sehr gewonnen hat das sprachliche und sachliche Verständnis der Bibel, ob auch das rein religiöse, ist die heißumstrittene Frage der verschiedenen Richtungen. Aber in allen theologischen Lagern ist man ernstlich bemüht, die „gesicherten“ Ergebnisse der Wissenschaft auch für das Volk, und eben damit für die Bibelverdeutschung fruchtbar zu machen. Nun ragt aber die Lutherbibel als ein gewaltiger Bau aus der Vergangenheit in diese Gegenwart hinein. Sollte nun der reiche Ertrag der Bibelwissenschaft seit Luther in diesen Bau hineingearbeitet werden, oder ihm als leichter Anbau angeschmiegt werden, oder blieb nichts anderes übrig, als einen völligen Neubau aufzuführen? Diese drei Möglichkeiten haben ihre Vertreter und ihre verschiedene Verwirklichung gefunden, haben ihre Berechtigung und verdienen Beachtung.

a) Die Bibelrevision. 1. Wir sahen am Anfang des letzten Kapitels das evangelische Deutschland auf dem besten Weg, den Luthertext zu einem Seitenstück der Vulgata zu machen, zu dem kirchlich geheiligten, unfehlbaren und unwandelbaren Ausdruck der Offenbarung Gottes an das deutsche Volk¹⁾. Es ist jedenfalls das Verdienst der viel geschmähten Aufklärung des 18. Jahrhunderts, eine große Bresche in die Mauer gelegt zu haben, welche ängstlicher Kleinglaube um das Heiligtum der Lutherbibel als Schutzwehr aufgebaut hatte. Freilich die Art, wie die meisten Vertreter des Rationalismus²⁾ ohne jedes geschichtliche Verständnis, ohne Sprachbegabung und in eitler Selbstgefälligkeit die Bibel in die Sprache ihrer Zeit umsetzten²⁾, mußte allen ernststen Bibel-

¹⁾ In der reformierten Kirche dachte man freier. Das zeigt die Züricher und die Piskator-Bibel. Auch die sogenannte Berleburger Bibel (für mystische Kreise) 1726—42 wagte eine Überarbeitung des Luthertextes.

²⁾ Der ehrenfesteste Anonymus der Wertheimer Bibel (1735), der etwas verfrühten Vorbotin dieser neuen Zeit, glaubt für die unver-

freunden einen waren Abscheu vor solchen Vergewaltigungen des Schriftwortes einflößen. Wir können diese reiche Übersetzungsliteratur übergehen, weil sich in ihr nur eine vorübergehende Zeitererscheinung auswirkte. Diese Verirrungen des geschichtslosen Rationalismus haben uns wohl für immer davon geheilt, in solchem maßlosen Subjektivismus mit einem überlieferten Text umzuspringen. Das starre Festhalten der Orthodorie am überlieferten Wortlaut und die verständnislose Mißhandlung der Bibelsprache durch die Aufklärer sind nur Überspannungen zweier an sich berechtigten Forderungen für eine Volksbibel: sie muß den Zusammenhang mit der Vergangenheit wahren und doch auch den Bedürfnissen der Gegenwart Rechnung tragen. Was hier in den Jahrhunderten nach Luther versäumt worden war, wollte das von den harten Fesseln der Orthodorie befreite 18. Jahrhundert im Übereifer zu rasch nachholen.

Die neuerrungene Geistesfreiheit wurde sehr wichtig für die Erweiterung und Vertiefung des Bibelftudiums. Die führenden Geister wie Lessing und Herder, beides Todfeinde der schalen Verflachung und glühende Bewunderer des Sprachgenies Luthers, öffneten den Blick für wichtige Seiten der Bibel, welche bei Luther hinter ihrer religiösen Wirkung zurückgetreten waren: für den zeitgeschichtlichen Hintergrund

gleichlichen Bibelworte über die Schöpfung eine weit bessere Fassung in folgender Übersetzung (!) zu geben: 1. Mos. 1,1–4 „Alle Weltkörper und unsre Erde selbst sind anfangs von Gott erschaffen worden. Was insonderheit die Erde betrifft, so war dieselbe anfänglich ganz öde: sie war mit einem finstern Nebel umgeben und ringsherum mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen anfangen (= Der Geist Gottes schwebte über den Wassern!). Es wurde aber bald auf derselben etwas helle, wie es die göttliche Absicht erforderte. Und weil dieses sehr nötig und nützlich war: so geschah es nach der Einrichtung, welche Gott dñfalls gemacht hatte, daß von nun an Licht und Finsternis beständig abwechselten.“ — Dem berühmtesten Bährd („die neuesten Offenbarungen Gottes — verdeutscht“, Riga 1773; Berlin 1783) kamen die Worte Jesu: „Selig sind die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden“ zu mact vor. Er gab ihnen die schwungvolle Form: „Wohl denen, welche die süßen Melancholien der Tugend den rauschenden Freuden des Lasters vorziehen, sie werden reichlich dafür getröstet werden.“ — Selbst der zurückhaltende und taktvolle Stolz (Zürich 1781/82.) übersezte Röm. 1,1 „Paulus, ein Diener und bevollmächtigter Apostel des Messias, Jesus, um, seiner Bestimmung gemäß, die von Gottes Propheten in den h. Schriften schon längst verheißene göttliche Glückseligkeit zu lehren bekannt zu machen etc.“

der biblischen Gedankenwelt und für ihre poetische Schönheit. Nun waren der Bibelerklärung und damit auch der Bibelverdeutschung wieder neue große Aufgaben gestellt. Nach mehreren mißlungenen Versuchen fand die freie Schriftforschung in De Wette einen geschickten Übersetzer. An Luther anknüpfend und bewußt seine Methode weiterführend suchte er das Ergebnis der biblischen Forschung in einer modernen Bibelübersetzung (besonders geschickt in der 2. Auflage, s. S. 76) klar zusammen zu fassen. So war ein brauchbarer Prüfstein vorhanden, an dem der Abstand der Lutherbibel von der Bibelforschung und der Sprache der Gegenwart gemessen werden konnte. Doch fand dieses Werk wegen der freien Richtung seines Verfassers wenig Eingang in die Kreise der schlichten Bibelleser. Diese wurden von einer andern Geistesströmung für eine unbefangene Beurteilung des Luthertextes gewonnen.

Der Pietismus, dem mit seinem jüngeren, feindlichen Bruder, dem Rationalismus, mancher Zug gemeinsam ist, hatte ebenfalls im Interesse eines praktischen Bibelgebrauchs die unevangelische Gebundenheit an das Lutherwort gelockert. Franke's Ansicht kennen wir bereits (S. 48). Zinzendorf versuchte sich auch in einer Übersetzung des neuen Testaments (Ebersdorf 1727). — 1753 gab der große Württemberger Schrifttheologe J. A. Bengel eine Übersetzung des neuen Testaments in ängstlichem Anschluß an den von ihm verbesserten Grundtext heraus, die mehrfach neu aufgelegt ward. Er steht hinter Luther weit zurück. Mit peinlicher Wörtlichkeit verbindet er sprachliche Unbeholfenheit¹⁾. Aber immerhin wurde das Werk dieses hochgeachteten Schriftauslegers ein wirkungsvolles Zeugnis wider die Unfehlbarkeit des Luthertextes. Es ist auf fruchtbaren Boden gefallen. Bei den Kämpfen für die Bibelrevision finden wir die Theologen Württembergs, das die treuesten Bibelleser hat, immer in den vordersten Reihen.

Eine unmittelbare Vorarbeit zur Bibelrevision lieferte

¹⁾ 3. B. Matth. 6,2 und sehr oft: „Amen, (d. wahrlich), ich sage euch.“ Matth. 5,33 „Du sollst aber dem Herrn deine Schwüre abstatten (d. Gott deinen Eid halten)“. Der Laie muß den klareren Luthertext zu Hilfe nehmen, um Sinn in die Übersetzung von Röm. 5,15 zu bringen: „Aber nicht wie der Fall, also ist auch die Gnadengabe. Dann wann durch des Einigen Fall die Viele(n) gestorben sind, vielmehr ist die Gnade Gottes und das Geschenke in des einigen Menschen Jesu Christi Gnade, unter die Viele(n) überschwänglich kommen“.

erst J. Fr. von Meyer, von Beruf Jurist. Nach eindringendem Studium des Grundtextes gab er einen berichtigten Lutherertext mit Anmerkungen (1819, letzte Ausgabe nach seinem Tode 1855) heraus, die vielfach eine wörtlichere Übersetzung oder andre Übersetzungsmöglichkeiten enthalten. Geschickt suchte sich Meyer an den Lutherertext anzuschmiegen. Sein späterer Mitarbeiter und schließlich der Fortsetzer seines Lebenswerkes¹⁾ war Rudolf Stier, der unermüdliche, aber etwas rücksichtslose und selbstbewußte Vorkämpfer einer Berichtigung des Luthertextes.

2. So war durch einzelne Privatunternehmungen der Boden für eine Bibelrevision vorbereitet. Aber neben der Kirchen- und Gemeindebibel erscheinen diese wenigen Privatübersetzungen wie ein Paar Tropfen im Ozean. Das entscheidende Wort über die Textgestalt der Bibel lag bei den Bibelgesellschaften. In ihre Hände war der Bibeldruck zuletzt ausschließlich übergegangen²⁾. Gerade diese Bibelgesellschaften empfanden aber den Mangel einer einheitlichen Textgestalt der Lutherbibel (s. S. 48 ff.) am drückendsten. Sie gaben denn auch auf dem allgemeinen Kirchentag zu Stuttgart 1857 und zu Hamburg 1858 die dringende Anregung, der Frage näher zu treten, wie das Bedürfnis nach einer deutschen Einheitsbibel befriedigt werden könnte. So war endlich der Stein ins Rollen gebracht. Einfach zur Originalausgabe von 1545 zurückzukehren, war schlechterdings unmöglich. Ihre Sprache war dem 19. Jahrhundert vielfach unverständlich geworden. Die klassische Literaturperiode hatte

¹⁾ Um seiner berichtigten Lutherbibel allgemeinere Anerkennung zu verschaffen, war Meyer noch etwas zurückhaltend mit Textberichtigungen. Doch suchte er oft wörtlichen Anschluß an den Grundtext herzustellen, wo eine sachliche Berichtigung nicht geboten war, z. B. Matth. 2,11 Luther: „Und schenkten ihm Gold, Weihrauch zc.“ Meyer: „Und brachten ihm Geschenke: Gold, Weihrauch zc.“ Jes. 53,3 lautet: Er war der Allerverachtete und Unwerteste, ein Mann der Schmerzen und mit Krankheit gezeichnet [Stier ‚vertraut‘, das Meyer als genauere Übersetzung nur in der Anmerkung hatte]; daß man auch das Angesicht vor ihm verbarg, so verachtet, daß wir ihn für nichts rechneten. [Stier hielten].“ — Außer durch Herausgabe der berichtigten Lutherbibel (ohne Anmerkungen) 1856, lieferte Stier in der Polyglotte von Stier u. Heile (1846) eine wertvolle Vorarbeit zur Bibelrevision, indem er hier die wichtigsten Varianten der deutschen Bibelübersetzer zusammenstellte.

²⁾ Erwähnt sei wenigstens die 1. Revision des Luthertextes im Auftrage der St. Galler Bibelgesellschaft von 1841 mit 250 Verbesserungen in Anlehnung an Meyer. Sie fand wenig Anklang.

doch zu stark dem Geistesleben und der Sprache unsers deutschen Volkes ihren Stempel aufgedrückt. Man mußte sich notgedrungen über einen neuen Normaltext einigen. Durften in diesen offenkundige Versehen und Fehler Luthers aufgenommen werden? Auf diese Frage konnten evangelische Christen nur mit einem runden Nein antworten. Die S. 48 ff. angedeuteten stillschweigenden Berichtigungen der Lutherbibel hatten vorgearbeitet. Man konnte doch unmöglich eine einleuchtende Verbesserung, die sich dazu noch im Volke eingebürgert hatte, wieder durch eine alte Unrichtigkeit ersetzen, weil Luther vor dreihundert Jahren bei dem damaligen Stand der Wissenschaft nicht richtiger übersetzen konnte. Der Hamburger Hauptpastor D. Mönckeb erg hatte das einschlägige Material kritisch gesichtet und übersichtlich zusammengestellt¹⁾. Ihm gebührt ein Hauptverdienst am Gelingen des Werkes. Einflußreiche Persönlichkeiten in den Kirchenregimenten und angesehene Theologen der verschiedensten Richtungen trafen mit Nachdruck für eine Revision ein. Die allgemeine Stimmung war aber hier, wie überall bei wichtigen Neuerungen, ängstlich und zurückhaltend.

Der preussische Oberkirchenrat, dem der Kirchentag die nötigen Schritte zur Lösung der brennenden Frage anheim gegeben hatte, stellte sie für die Eisenacher Kirchenkonferenz auf die Tagesordnung. Dort wurden 1861 und endgültig 1863 die Grundzüge zur Herstellung eines berechtigten Bibeltextes durchberaten, aber die Durchführung und äußere Leitung des Revisionswerkes der Canstein'schen Bibliaanstalt als der berufenen Vertreterin der Lutherbibel übertragen. Die Kirchenbehörden ihrerseits ordneten 10 Theologen²⁾ ab, welche unter freier persönlicher Verantwortung in wiederholten Kommissionsberatungen den neuen Text feststellen sollten. Als Grundlage des letzteren war durch die Eisenacher Konferenz nicht die Originalausgabe Luthers von 1545, sondern die Canstein'sche Bibel von 1857 be-

¹⁾ Einzelne dieser umfassenden Arbeiten erschienen erst im Verlaufe des Revisionswerkes, so vor allem die tabellarische Übersicht über die wichtigsten Varianten 1870—71.

²⁾ Für Preußen: Nitsch (später ersetzt durch J. Köstlin) Zweiten, Benschlag, Riehm; für Hannover: Niemann und Meyer (der bekannte Ereget); für Sachsen: Ahlfeld und Brückner; für Württemberg: Frommüller und Schröder. — Die rein sprachliche Behandlung des Luthertextes war auf Vorschlag des zuerst berufenen Germanisten R. von Raumer in die Hände des 2. Vorstands des germanischen Museums in Nürnberg, Dr. Frommann, gelegt.

stimmt worden. Vorläufig wurde nur eine Revision des neuen Testaments in Aussicht genommen. Die „revidierte Ausgabe“ des neuen Testaments erschien 1867 als Probe-
druck in Halle. Da fast alle Gutachten günstig ausfielen, konnte der in dritter Lesung endgültig festgestellte Text des revidierten neuen Testaments 1870 ausgegeben werden. Im gleichen Jahre war von der Eisenacher Konferenz die Berichtigung des Alten Testaments nach denselben Grundsätzen beschlossen worden. Eine Kommission von 17 Theologen¹⁾ verschiedener Richtung wurde damit betraut. Das Ergebnis ihrer peinlich genauen Arbeit wurde 1883 in der „Probebibel“ dem deutschen Volke vorgelegt. Auch das Neue Testament war im Interesse größerer sprachlichen und sachlichen Einheit für diese Ausgabe neu durchgesehen worden. Durch Fettdruck sind hier alle Abweichungen vom Canstein'schen (bzw. Luther'schen) Text hervorgehoben. Auf die nun zahllos einlaufenden Gutachten und Wünsche gestützt entschloß sich die Kommission, in den sachlichen und sprachlichen Neuerungen einen guten Schritt über den ersten Entwurf hinaus zu tun. So erhielt denn endlich die „durchgesehene“ Lutherbibel, Halle, 1892, ihre endgültige Gestalt.

3. Es ist interessant zu beobachten, wie in den Kommissionen und beim Volke mit der Arbeit der Berichtigung auch die Einsicht von ihrer Notwendigkeit und zugleich der Mut und die Freudigkeit in ihrer Durchführung wuchs. Sehr zaghaft und allzu schonend war die erste Kommission beim neuen Testament (1867, 1870) verfahren. Mehr Energie entwickelte von Anfang an die alttestamentliche (1870—1883), und noch kühner war man bei der Feststellung der letzten Gestalt (1883—1892). Heute würde man entschieden noch weiter gehen.

Für eine unparteiische Beurteilung des Revisionswerkes ist vor allem festzuhalten, daß die Revisoren mit einer ganz anderen Stimmung im deutschen Volke, besonders

¹⁾ Für Preußen: Dillmann, Kleinert, Riehm, Schlottmann, Tholuck, Bertheau, Ramphausen, Düsterdieck (Dillmann und Tholuck traten bald zurück; später traten ein Hoffmann, Clausen); für Sachsen: Ahlfeld (bald ersetzt durch Kühn), Zhenius (†1876), Baur, Delitzsch; für Sachsen-Weimar: Diestel, Grimm; für Württemberg: Kapff (zeitweilig vertreten durch Grill), Rübel, Schröder. — Der Germanist Frommann gehörte auch dieser Kommission in gleicher Eigenschaft wie bei der Revision des N. T. an. Nach seinem Tode wirkten die Germanisten Burdach und Rieger mit. — 18 Mal trat diese Kommission zusammen und hatte 173 Sitzungstage.

in den Kreisen der wirklichen Bibelleser zu rechnen hatten, als wir sie heute kennen. Die 1892 erreichte Tertgestalt ist anfechtbar, wäre es aber bei dem ständigen Fortschritt der Wissenschaft heute auch dann, wenn die Kommission die weitgehendsten Ansprüche freier Bibelausleger von 1870 und 1890 erfüllt hätte. Daß wir den Weg einer zielbewußten Weiterbildung des Luthertextes endlich beschritten haben, und daß sich dieser Weg trotz seiner Dornen als gangbar erweist: darin liegt die heute noch gar nicht zu überschauende Tragweite dieser ersten Bibelrevision.

Bei der Revision¹⁾ hat man von Anfang an klar zwischen sachlicher Berichtigung des Textes und der Überführung der Sprache Luthers in die Sprache der Gegenwart geschieden. Diese letztere Aufgabe lag in den Händen des sprachgeschichtlich geschulten Fachmannes Dr. Frommann. Seine im Einverständnis mit R. von Raumer aufgestellten Grundsätze verdienen ungeteilte Zustimmung: 1. Das religiöse Bedürfnis fordere eine heute allgemein verständliche Sprachform, wenn die Bibel nicht unserem Volke entfremdet werden solle. 2. Andererseits müsse aber die Schönheit und Kraft der alten Bibelsprache in ihrer Eigenart erhalten bleiben, soweit dies mit dem an erster Stelle genannten Grundsatz vereinbar sei. In der praktischen Durchführung dieser Grundlinien wurden allerdings, oft auf Drängen einiger allzu ängstlicher Theologen, der alten Luthersprache zu viel Zugeständnisse gemacht. Ein Glück, daß wenigstens für die durchgesehene Bibel die Forderung der Süddeutschen (Württemberg und Baden), das praktische Bedürfnis mehr zu berücksichtigen, durchdrang. Hat man vor fünfzig Jahren geklagt, daß die Revision viele edlen Perlen des deutschen Sprachschates weggeworfen habe,²⁾ so

¹⁾ Unentbehrlich für jeden Laien, der einen Einblick in die Bibelrevision gewinnen will, ist die mehrerwähnte deutsche Ausgabe des neuen Testaments von Nestle. In den Fußnoten sind alle Abweichungen des durchgesehenen Textes vom ursprünglichen Luthertext verzeichnet. — Eine übersichtliche, aber durchaus nicht erschöpfende Zusammenstellung der Verbesserungen gibt R a b i s c h „Das Wichtigste aus dem Ergebnis der Bibelrevision“, 1892. Der Fortschritt der „durchgesehenen“ Bibel über die Probebibel hinaus ist hier kenntlich gemacht.

²⁾ Daß veraltete Worte mit Recht aus unsrer Bibel durch die Revisoren entfernt sind, zeigt folgende Zusammenstellung der wichtigsten Veränderungen (nach der Calwer Bibelkonkordanz) unter den Buchstaben A und B: abtilgen (= tilgen), Augenbrünne (Wimper), baß (besser); Beilage (das mir beigelegt ist), Bein (Gebeine, Knochen), beinern (knochig), belegern (belagern), beraufen (von ‚raufen‘ = wundreiben), berden

bedauern wir heute eher, daß das sprachliche Gewand unserer Kirchenbibel nicht noch zeitgemäßer geworden ist.¹⁾ Verhängnisvoll für das Verständnis der neutestamentlichen Briefe bleibt, daß man mit verschwindenden Ausnahmen an den großen Satzgebäuden nichts änderte. Hier liegt eine Änderung oft so nahe.²⁾

Noch viel vorsichtiger und ängstlicher war man in den sachlichen Berichtigungen nach dem Grundtexte. Die Ausgabe des Neuen Testaments von 1870 könnte auch die konservativsten Theologen von heute nicht mehr befriedigen, und doch enthält sie über 200 Berichtigungen. Vieles, aber lange nicht alles wurde 1892 nachgeholt.

Sicherlich werden sich bei der nächsten Revision in unserer Gemeindebibel nicht Fehler verewigen dürfen, welche heute als falsche, den Sinn beeinträchtigende Lesarten im griechischen Texte des Erasmus unwiderleglich nachgewiesen sind.³⁾

(Jes. 61,10 = prangen, schwerlich mit J. Grimm zu ‚sich gebärden‘ sondern vielleicht eher zu mhd. berht (Bertha) = glänzend zu stellen), Bereitschaft (Gerätschaft), beschaben (schäbig machen), bescharren (2. Mos. 2,12 scharren, richtiger verscharren), Bescheidenheit (Bescheid wissen = Erkenntnis), bescheiden Teil Speise (Spr. 30,8 = beschieden, zugeteilt), bewägen (die Worte = abwägen), brauchen (öfter = gebrauchen).

¹⁾ So sind uns z. B. folgende Ausdrücke nicht mehr recht verständlich: ausrichtig (1. Kön. 11,28 = geschickt, brauchbar), beschöner (= beschönigen), Blicken des Blitzen Hab. 3,10 (Blicken = Blitzen, Leuchten), bräuchlich (= brauchbar), löcken (ausschlagen, hüpfen) 2c. — Oft haben die Worte eine andre Bedeutung z. B. ‚lustig‘ an allen Stellen in der Bibel (1. Mos. 2,9; 3,6. Ps. 46,5) = Lust erweckend, lieblich, aber nie = fröhlich, von Lust erfüllt; ‚weil‘ bei Luther oft rein zeitlich, wo wir heute ‚während, solange als‘ setzen (z. B. 1. Sam. 2,8); statt ‚als‘ gebrauchen wir vielfach ‚wie‘ (Ps. 42, 11).

²⁾ Da Luther selbst von der Konstruktion des begonnenen Nebensatzes oft in die des Hauptsatzes überspringt, genügt oft eine geschickte Ersetzung des Relativums oder der Konjunktion. Warum hat man denn z. B. nach dem Vorgange von 1. Petr. 1,6 dem Leser nicht auch das Verständnis von Phil. 2,6 erleichtert: „dieser, ob er wohl ... war, hielt es nicht ...“ (oder einfach das Relativum ausgelassen)?

³⁾ Die Ergebnisse der neutest. Textkritik sind z. B. verwertet Luk. 4,8 (der Zusatz „Hebe dich von mir weg, Satan!“ getilgt); 1. Cor. 10,28; 1. Joh. 2,23; 1. Joh. 5,7—8 2c. Viel öfter sind sie aber nicht berücksichtigt. Auch die Gemeinde hat ein Anrecht zu wissen, in welcher Gestalt uns das Gebet des Herrn wirklich überliefert ist (Matth. 6,9; Luk. 11,2). Sein Wortlaut in Kirche, Schule und Haus behält darum seinen Wert und sein Recht doch. Dem altgeheiligten Wortlaut zu lieb könnte die Berichtigung in der Form wie beim Taufbefehl (Matth. 28,19. 20) vorgenommen werden. Für viele Christen ist es heilsam, sich durch eine solche Änderung daran erinnern lassen, daß Beten im Sinne Christi mehr ist als ein Nachsprechen überlieferter Worte. —

Im Alten Testament, wo dem durch die jüdische Synagoge überlieferten Wortlaut keine gleichwertigen Textzeugen gegenüberstehen, wird der Textkritik bei Berichtigung einer Volksbibel die größte Zurückhaltung auferlegt werden müssen. Leise Ansätze dazu finden wir in der durchgesehenen Bibel 1. Sam. 6,18 und 19; 2. Sam. 15,7.

Die alttestamentliche Kommission ging von vornherein mit größerer Entschiedenheit ans Werk. Da aber gerade im Hebräischen die Sprachstudien seit Luther riesengroße Fortschritte gemacht haben, war auch am Luthertext hier viel mehr zu berichtigen. So bleibt denn auch hier, trotzdem die Probebibel (besonders in Hiob und Propheten) von fettgedruckten Stellen wimmelt, und trotz der späteren Nachbesserungen die durchgesehene Bibel im Rückstand. Mit Recht hat man dagegen die freien Verdeutschungen Luthers in den Psalmen (wie z. B. bei Ps. 42 und 73) unangetastet gelassen.

Bei aller begründeten Kritik am Revisionswerk hätte aber nie geleugnet werden dürfen, daß mit ihm ein wesentlicher Schritt vorwärts getan sei auf dem Wege zum Ideale einer richtigen Volksbibel, welche wirkliche Zuverlässigkeit mit überzeugender Klarheit und herzagewinnender Wärme verbindet. Wer unsere revidierte Gemeindebibel zur Hand nimmt, dem sagt sie in den schlichten Lauten seiner lieben Muttersprache, was die Propheten und Apostel in ihren Schriften dem Volke wirklich sagen wollten. Aber völlig erreicht ist das Ideal einer Volksbibel doch nicht. Es wird sich überhaupt nie vollkommen verwirklichen lassen. Der Wortlaut jeder Bibelübersetzung muß immer wieder bald veralten, weil unsere Sprache ständig in lebendiger Fortentwicklung begriffen ist, und weil sich auch unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse fortwährend weiterbilden. Es müssen sich darum auch unsere Gemeinden darüber klar werden, daß unsere deutsche Bibel nie die unfehlbare Wiedergabe des Grundtextes sein kann. Die Geschichte der deutschen Bibel hilft die Unfechtungen, welche diese Erkenntnis dem Glauben des einzelnen bringen kann, überwinden. Luthers Bibel vor vierhundert Jahren wich in Einzelheiten erheblich viel mehr vom wirklichen Sinn des Grundtextes ab als die „durchgesehene“ Bibel von 1892. Und doch hat Luthers Bibel gerade damals den Be-

Die Überlieferung von Joh. 8,1—11; Mart. 14,9—20 zc. sollte auch in der deutschen Bibel angedeutet sein. — Die Britische Bibelgesellschaft legt jetzt den Revisionen ihrer vielen Übersetzungen im N. T. Nestle's griechischen Text zu grunde.

weis des Geistes und der Kraft für sich gehabt. Damit wird ihr Wortlaut durchaus nicht als der einzig richtige erwiesen. Wir dürfen aber hier einen Wahrheitsbeweis des echt evangelischen Grundsatzes sehen, der in Luthers freier Bibelverdeutschung geradezu verkörpert ist, daß nicht die einzelnen Worte und Buchstaben, auch nicht der Wortlaut der einzelnen Kernsprüche, sondern die in den verschiedensten Worten und Erzählungen der Bibel bezeugten zentralen Schriftgedanken unseres Glaubens Quelle sind. Und eben diese treten uns in der Lutherbibel in leuchtender Klarheit entgegen. Im einzelnen sind alle modernen Übersetzungen entschieden richtiger. Aber für das, was in der Bibel einem Menschenherzen den lebendigen Gott nahebringen kann, hat keiner ein feineres Empfinden gehabt und keiner ein größeres künstlerisches Vermögen besessen, es auch im Wort überzeugend zum Ausdruck zu bringen, als Luther. Ohne etwas von dem köstlichen Luthererbe zu opfern, hat sich die revidierte Bibel von sehr vielen Mängeln und Ungenauigkeiten im einzelnen, welche Luthers Werk anhafteten, gereinigt und ihm dazu noch eine Sprache gegeben, welche die Kinder unseres Jahrhunderts verstehen können. Der Bibeltext, der sich in unserer Volksbibel von 1522—1892 allmählich entwickelt hat, bildet darum trotz einzelner Mängel, welche eine spätere Revision beseitigen muß, heute noch die beste und allen Schichten unserer Bevölkerung gleichmäßig verständliche Bibelverdeutschung.

b) Die modernen Bibelübersetzungen.

1. Als Quelle der Erbauung und des Trostes wird die Lutherbibel in zeitgemäßer Erneuerung ein unveräußerliches Eigentum des deutschen Volkes bleiben. Neben ihr gewinnen aber für die brennenden Zeitfragen die modernen, nach rein wissenschaftlichen Grundsätzen gearbeiteten Bibelübersetzungen immer größere Bedeutung. Für die rein religiöse Betrachtung der Bibel werden sich alle natürlichen Maßstäbe, welche die Wissenschaft an sie anlegt, als unzureichend erweisen, um ihr innerstes Wesen, ihren verborgenen Wert und ihre überweltliche Aufgabe erschöpfend zu bestimmen.

Jedoch ihrer äußeren Entstehung und Erscheinung nach tritt uns die Bibel unstreitig als ein großartiges Stück der Weltliteratur, als ein wichtiges geschichtliches Denkmal einer verschwundenen Zeit entgegen, deren genaue Erforschung der modernen Wissenschaft sehr wichtige, zum

Teil vielleicht unlösbare Aufgaben stellt. Für die Mitarbeit an diesen Aufgaben reicht aber der Wortlaut der revidierten Lutherbibel nicht aus.¹⁾ Es muß darum jeder ernste, wahrheitsuchende Bibelleser dankbar für die den Anforderungen strenger Wissenschaft entsprechenden Bibelübersetzungen der Gegenwart sein. Denn eine mündige Gemeinde wird sich in dem modernen Streit um unsere Bibel nicht zur urteilslosen Masse herabdrücken lassen. Ein selbstständiges Urteil in diesen verwickelten Fragen, welche unser Seelenheil zwar durchaus nicht betreffen, aber für das religiöse Verständnis der Bibel doch zuweilen von Wert sind, kann sich der Laie nur mit Hilfe einer modernen Bibelübersetzung bilden. Das Interesse an der Bibel und ihr Verständnis wird sich bei vielen gebildeten Bibellesern steigern, wenn sie sich mit Hilfe der außerbiblischen Überlieferung ein lebendiges Bild der Zeitverhältnisse entwerfen, um sich die biblischen Gestalten und Ereignisse geschichtlich nahe zu bringen. Wer dann nach solchen Studien von den modernen Bibelübersetzungen zu seinem alten Luther zurückkehrt, der wird erst recht fühlen, wie es Luther überall verstanden hat, den Ewigkeitsgehalt der Bibel für den Leser hervorzuheben, und wird sich an den einzelnen Ungenauigkeiten wenig stoßen. Es wäre vieles, was dem Geiste Christi Hohn spricht, von „gläubigen“ Bibellesern, wie „freien“ Bibelforschern²⁾ ungeschrieben geblieben, wenn alle für die grundverschiedenen Bedürfnisse des religiösen Bibelgebrauchs und der wissenschaftlichen Bibelforschung ein gleich großes Verständnis gehabt hätten.

¹⁾ So hat Luther bei Maßen, Gewichten, Titeln, Handwerken, Pflanzennamen zc. zum besseren Verständnis in seinen Ausdrücken gleichsam die deutschen Kulturverhältnisse seiner Zeit zu grunde gelegt. Er machte dadurch die Bibel zu einem deutschen Buch, das jeder im Volke verstehen konnte. Aber die Kulturzustände im alten Israel und zur Zeit Jesu werden damit in ihrer ursprünglichen Eigenart verwischt. Die geschichtliche Forschung kann nicht sorgfältig genug die leisesten Verschiebungen auf diesem Gebiete beachten. Ebenso hängt die Entscheidung anderer Fragen von der peinlichsten Beobachtung der Sprache und des Stils ab. Für Luther waren die modernen Probleme überhaupt nicht vorhanden. Seine Übersetzung will ganz anderen Bedürfnissen dienen.

²⁾ So vor allem das Urteil des großen einsamen Pfadfinders im Reiche der Wissenschaft, P. de Lagarde's „die revid. Lutherbibel“, 1885. Seine vernichtende und durch ägenden Hohn abstoßende Kritik trifft mit der Probebibel eigentlich Luthers geniales Werk selbst, für dessen religiöse und nationale Bedeutung ihm das tiefere Verständnis abgeht.

In dem kurzen Überblick über die gegenwärtigen modernen Bibelübersetzungen sind die größeren erklärenden Bibelwerke mit selbständiger Übersetzung nicht einbezogen.¹⁾ Auch Bruchstücke sind nicht berücksichtigt. Dagegen konnten die Übersetzungen des Neuen Testaments nicht übergangen werden. Lückenlose Vollständigkeit war dem Verfasser unmöglich. Es ist nur ein erster bescheidener Versuch, Bibel-freunde über die wichtigsten Erscheinungen auf diesem Gebiete zu orientieren. Weil die Lutherbibel in aller Händen ist, konnte in dem jeweiligen Verhältnis zu ihr die Eigenart einer jeden Übersetzung am anschaulichsten geschildert werden. Eine fachwissenschaftliche Beurteilung der verschiedenen Leistungen müßte mit absoluten Maßstäben arbeiten.

2. Als erste Gruppe seien die meist schon besprochenen Werke zusammengestellt, welche den Luthertext berichtigen und mit der wissenschaftlichen Bibelforschung der Gegenwart in Einklang bringen wollen, so vor allem die Werke von Fr. von Meyer und Stier (S. 64 f.). In diesem Zusammenhang müssen als selbständige Weiterbildungen des Luthertextes natürlich auch unsre revidierte Lutherbibel und die Züricher Bibel²⁾ noch einmal genannt werden. Erwähnt sei wenigstens der Sonderabdruck des neutestamentlichen Textes aus dem großen Bunsen'schen Bibelwerk (Das N. Test. nach dem Grundtext übersetzt von Bunsen, Leipzig, 1868.) Es sucht mit wissenschaftlicher Richtigkeit engen Anschluß an Luther zu verbinden.

Eine zweite kleine Gruppe für sich bilden die Werke, welche den treuen Lesern der Lutherbibel eine schär-

¹⁾ Wer eine Übersetzung ohne Erklärung herstellt, muß ganz anders mit der Sprache ringen und den Wortlaut viel sorgfältiger wählen, um ein Mißverständnis des Lesers auszuschließen, dem der Ausleger mühelos vorbeugen kann. Was die Übersetzung allein in den knappsten Worten dem Leser zu sagen hat, das leisten im andern Fall Übersetzung und Auslegung zusammen oft mit der drei- bis fünffachen Zahl von Worten. Es handelt also im tiefsten Grunde doch um zwei ungleichartige Aufgaben.

²⁾ Ein interessanter Versuch, den alten Luthertext und die moderne Züricher Bibel in einer neuen Schweizer Einheitsbibel zu verschmelzen, liegt vor in der Probeausgabe: „Das N. T. und die Psalmen. Nach dem Grundtexte revidierte Übersetzung. J. Huber, Frauenfeld, 1893.“ Dem Luthertext wird hier der Vorrang gelassen. Die wissenschaftliche Bibelforschung findet viel stärkere Berücksichtigung als in unserer durchgesehenen Bibel. Die Vorarbeiten zur Revision der Psalmen stammen vom Prof. Rauisch. — Das Unternehmen ist bald nachher ins Stocken geraten.

fere Erfassung des Schriftsinnes durch wörtliche Übersetzung des Grundtextes an die Hand geben wollen. Die „Parallel-Bibel, oder die h. Schrift Alten und Neuen Testaments in der Verdeutschung durch D. M. Luther nach der Originalausgabe von 1545 mit nebenstehender getreuer Übersetzung nach dem Grundtext, Güterloh, 1887“ ist durch diesen Titel schon hinlänglich gekennzeichnet. Selbstverständlich ist eine lautliche Modernisierung der Luthersprache durchgeführt. Bei veralteten Worten ist gleichsam als Erklärung der Ersatz in der revidierten Bibel am Rande des Luther-textes angemerkt. Am Rande der in Parallelskolumnen beigefügten wörtlichen, aber immerhin flüssigen Übertragung des Grundtextes sind andere Übersetzungsmöglichkeiten, knappe Erklärungen auch textkritische Bemerkungen¹⁾ beigefügt.

Fürs Neue Testament allein scheint eine ähnliche Absicht Wiese („das Neue Testament . . . übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Dr. S. Wiese, Berlin, 1905“) verfolgt zu haben. Wenigstens schreibt er im Nachwort S. 616: „Die Übersetzung verdankt ihr bestes der einzigartigen Übersetzung Luthers, deren kurzer Kommentar sie zugleich sein möchte.“ Diese Übersetzung schließt sich nach Form und Inhalt eng, aber nicht sflavisch an die vorzügliche und weitverbreitete Nestle'sche Ausgabe des griechischen Textes an. Auch der Laie kann an der Hand dieser Übersetzung feststellen, daß wir heute eine andre Gestalt des Grundtextes ermittelt haben als zur Zeit Luthers. Um den Bibellefern einen noch genauern Einblick in die schwebenden Fragen der neutestamentlichen Textkritik zu ermöglichen, sind in den Fußnoten die verschiedenen Lesarten in Übersetzung mitgeteilt, über die unter den Forschern zur Zeit noch keine Einigung erzielt ist. Vielleicht hilft dieser Einblick auch weiteren Kreisen zu der Erkenntnis, daß das religiöse Verständnis des Neuen Testaments durch die Schwankungen des Grundtextes viel weniger berührt wird als auf der einen Seite ängstliche Gemüter fürchten, auf der andern Seite wissenschaftlicher Übereifer glauben machen will. Von ganz anderer Tragweite wird die Beachtung dieser scheinbar geringfügigen Abweichungen dagegen für die angedeuteten wissenschaftlichen Probleme. Die Fußnoten enthalten neben

¹⁾ S. B. wird zu Ps. 22,17 bemerkt, daß die Übersetzung „sie haben meine Hände . . . durchgraben“ von einer weniger gut bezeugten, vielleicht erst spät christlichen Lesart geboten werde. — Moderne Textkritik darf man nicht erwarten.

vereinzelten knappen Wort- und Sacherkklärungen auch andere Übersetzungsmöglichkeiten in Auswahl, für den Fachmann kaum in genügender Menge. Doch reicht, was geboten wird, vollständig, um den Laien fühlen zu lassen, daß weder Luther noch die moderne Wissenschaft in den verwickelten Fragen der Einzelauslegung das letzte Wort gesprochen haben. Die Besprechung der weiteren Beigaben (Zeittafeln, zwei alphabetisch geordnete Verzeichnisse 2c.) gehört nicht zu unsrer Aufgabe.

Der Übersetzer hat sich genaueste Nachbildung des Grundtextes zur Pflicht gemacht, darum dürfen wir keinen freien volkstümlichen Stil erwarten. Anschluß an Luther ist versucht, doch nur soweit, als es sich mit dem eben genannten Ziele vereinigen läßt. In der Wortstellung hätte unbeschadet der Genauigkeit die Klarheit entschieden durch größere Freiheit von der Vorlage gewonnen. Man muß mit den Gesetzen des griechischen Stils vertraut sein, um z. B. zu merken, daß ein bestimmtes Wort durch die Stellung betont sein soll. Der deutsche Leser empfindet vielfach nur die stilistische Härte, nicht aber die beabsichtigte Betonung. Der Stellen sind nicht wenige, wo der Leser erst durch Luther über den Sinn eines Satzes klar werden muß, ehe ihm der genauere Wortlaut Wiese's für ein eindringendes Verständnis dieses Sinnes Gewinn abwerfen kann. Wir haben in seiner Übersetzung ein bequemes und zuverlässiges Hilfsmittel, durch das auch einem Laien das Verhältnis von Luthers Wortlaut zum Grundtext und zum gegenwärtigen Stand der Wissenschaft klar wird. Aber eine solche Vergleichung öffnet zugleich den Blick für die geniale Sprachbehandlung Luthers. Spielend führt dieser in religiöse Tiefen hinein und deckt uns Feinheiten auf, die in einer wörtlichen Übersetzung verborgen bleiben müssen.¹⁾ Einen Ersatz für Luther bietet Wiese nicht, will es aber auch nicht. Die ganze Einrichtung und Anlage seines Werkes sichern ihm aber seinen besonderen Wert nicht nur neben dem Luthertert, sondern auch neben der ganz anders gearteten Übersetzung Weizsäckers.

¹⁾ Röm. 15,15 kommt z. B. in Wiese's wörtlicher Übersetzung das zarte Taktgefühl des Apostels Paulus gar nicht zur Geltung: „Kühnlicher aber habe ich euch teilweise geschrieben, wie einer, der es euch wieder in Erinnerung bringt, . . . daß ich sei ein Diener Christus Jesus für die Heiden.“ Luther dagegen (aber erst seit 1530): „Ich hab's aber dennoch gewagt und euch etwas wollen schreiben, lieben Brüder, euch zu erinnern, . . . daß ich soll sein ein Diener Christi unter den Heiden.“

Als letzte Gruppe nennen wir die Übersetzungen, welche durchaus selbständig neben Luther stehen. De Wette¹⁾ (f. S. 64) darf wohl als der Chorführer dieses Reigens betrachtet werden. Daß er wie alle seine Nachfolger auf dem Fundamente weiterbaut, das Luther in seiner deutschen Bibel gelegt hat, spricht er klar aus: „Mich anschließend an die Sprache und den Ton der Übersetzung Luthers, welche unter uns nicht nur kirchlich, sondern selbst volksmäßig geworden ist und unserer Sprache manches vom Hebraismus einverleibt hat . . . wollte ich die hebräische und hebräischartige Form der Gedanken, soweit sie sich der deutschen Sprache . . . anpassen lassen, wiedergeben. Luther hat für die Befreundung unsres Volks mit dem Hebraismus viel getan . . . Ich durfte aber oft noch weitergehen, als Luther selbst.“ Wir hören aus diesen Worten den bewußten Gegensatz gegen die Verwässerung der Bibelsprache in der Aufklärungszeit heraus. In Abweichung von Luther legte er weniger Wert auf die Deutlichkeit und Übereinstimmung mit dem deutschen Sprachgebrauch, als auf die Treue gegen seine Vorlage. Den Sprachgebrauch der einzelnen Schriftsteller und ihre wechselseitige Abhängigkeit suchte er durch eine fast pedantisch durchgeführte Gleichmäßigkeit in der Wiedergabe der einzelnen Worte und Wendungen zum Ausdruck zu bringen. Er hat dem deutschen Leser unstreitig zuviel Hebraismen zugemutet. Theologen sollten sich an der Hand seiner genauen Übersetzung rasch in den Grundtext einlesen können, aber auch ungelehrte Christen einen Eindruck von der ursprünglichen Eigenart der biblischen Schriften bekommen. Er hat aber selbst, und nicht mit Unrecht, die Empfindung, daß für letztere eine „größere Deutlichkeit zweckmäßig sei.“ Er ist oft zu knapp in seinen Worten. Bei den poetischen Stücken soll eine ungewohnte Wortstellung und ungewohnter, fast dunkler Wortlaut den dichterischen Stil und die Kühnheit orientalischer Poesie andeuten. Der Deutsche empfindet diesen Stil eher unerträglich hart als dichterisch wirkungsvoll. Die allzu langen dunklen Satzperioden in den neutestamentlichen Briefen gibt er oft richtiger, aber nicht klarer als Luther wieder. Die gelegentliche Anwendung der von Luther glücklich vermiedenen Partizipialkonstruktionen sind doch wohl ein Rückschritt in der Verdeutschung. De Wette setzt geistig

¹⁾ 1. Auflage (mit Augusti) 1809—1814. 2. Aufl. (von ihm allein, einheitlicher und besser) 1831; dann noch 1838 und 1858 neu aufgelegt.

geschulte Leser voraus, die sich viel Zeit zum aufmerksamen Lesen nehmen.

Seiner wissenschaftlichen Überzeugung hat dieser kühne Bahnbrecher freier Schriftforschung in der Übersetzung keinen Zwang auferlegt, sie aber dem Leser auch nie taktlos aufgedrängt. Neben der Textbibel von 1904 liest sich seine Übersetzung heute fast wie das Werk eines konservativen Theologen. In der Geschichte der Bibelübersetzung spiegelt sich der Gang der wissenschaftlichen Theologie deutlich wieder. Besonders auf dem Gebiete der alt- und neutestamentlichen Textkritik sind seit De Wette große Umwälzungen eingetreten.

Für die Gegenwart ist De Wette durch Raußsch's Textbibel von 1904 ersetzt. Wir besprechen sie am besten nach der Entstehungsgeschichte ihrer einzelnen Teile. De Wette's Übersetzung veraltete bald bei dem raschen Fortschritt der Wissenschaft. Eine zeitgemäße Erneuerung derselben ward dringendes Bedürfnis. Dies führte zu dem von Professor D. Raußsch geleiteten Unternehmen, den reichen Ertrag der alttestamentlichen Wissenschaft seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in einer völlig neuen Übersetzung des alten Testaments niederzulegen¹⁾. Ein großer Fortschritt über De Wette hinaus ist die entschlossene Durchführung der Übersetzungsmethode Luthers, „die Propheten und Apostel deutsch reden zu lassen,“ natürlich in der Sprache der Gegenwart²⁾. Luther hatte im alten Testament meist kurze Hauptsätze mit „und“ und „aber“ aneinander gereiht im Anschluß an die hebräische Satzform. In dieser modernen Übersetzung kommt dagegen die durch die allgemeine Sprachwissenschaft gewonnene

¹⁾ „Die H. Schrift des A. T. in Verbindung mit . . . (10) Fachgelehrten übersetzt und herausgegeben von E. Raußsch (Text mit Beilagen). 1. Aufl. 1890—94; 2. Aufl. 1896. (15 Mf.)

²⁾ Viele Hebraismen, die für uns mit der Bibelsprache verwachsen sind, z. B. das häufige ‚es geschah‘, ‚siehe‘ sind hier geschwunden. Luthers Spuren folgend, nur noch durchgreifender, werden hebräische Bilder und Wendungen (so z. B. viele Zusammenfügungen, wie ‚Söhne Belials‘ 5. Mos. 13, 14 durch ‚nichtswürdige Leute‘; ‚Bäche Belials‘ 2. Sam. 22, 5 durch ‚tückische Bäche‘; ‚Das Gefängnis wenden‘ Jer. 29, 14 u. ö. durch ‚das Geschick wenden‘ 2c.) in natürlicher deutscher Ausdrucksweise gegeben. Die hebräischen Benennungen für Maße, Gewichte und Geld sind beibehalten, dafür in einer Tabelle der Beilagen die Umrechnung in moderne Verhältnisse gegeben. Die Eigennamen finden wir meist in der durch Luther üblichen Form; ein Register hinten bietet ihre hebräische Aussprache. Nur der Name Gottes erscheint in seiner wissenschaftlich ermittelten Form ‚Jahwe‘ für ‚Jehova‘.

tieferes Erkenntnis vom Wesen der semitischen Satzgebäude zur Geltung. Es begegnen uns darum in ihr zuweilen lange, verwinkelte Sätze mit großen Einschaltungen. Was aber für den Orientalen in seiner freien Satzbildung wie ein muntreter Bach klar und natürlich dahinfließt, klingt in deutschen Perioden leicht schwerfällig¹⁾. Daß verschiedene Gelehrten mitgewirkt haben, tut dieser nach einer einheitlichen Methode gefertigten Übersetzung keinen Eintrag. Der wissenschaftliche Zweck rechtfertigt die reiche, aber besonnene Anwendung der Textkritik. Wer sie aus dogmatischen oder methodischen Erwägungen im Alten Testament ablehnt, wird trotzdem dankbar sein, hier bequem studieren zu können, wie die heiß umstrittne Kritik gehandhabt wird, und zu welchen Ergebnissen man mit ihrer Hilfe gelangen kann²⁾. Die geringste Abweichung vom überlieferten Grundtext wird durch Häkchen kenntlich gemacht. Stellen, die aller Auslegungskunst spotten, sind unübersetzt gelassen und durch Punkte angedeutet. In den Fußnoten wird dazu eine mögliche oder die bisher übliche Verdeutschung gegeben. Die Fußnoten bezeichnen zuweilen auch den deutschen Wortlaut des Textes oben als anfechtbar. Für das Auge sind ja die vielen Punkte, Häkchen, Sterne und Kreuze nicht schön und die mannigfachen Fragezeichen, welche die Fußnoten zum Texte machen, beim Lesen oft störend und lästig. Wer aber als Laie den wirklichen Stand der heutigen Bibelforschung kennen lernen will, wird dem Herausgeber für seine peinliche Gewissenhaftigkeit, mit der er Sicheres von Wahrscheinlichem und Möglichem scheidet, nur Dank wissen. Der Wert dieser Übersetzung wird durch mehrere umfangreiche Beilagen (Zeittafel, Abriß der Ge-

¹⁾ 3. B. in 1. Mos. 24b—7; 1. Sam. 1,12; 3,2 würde eine Rückkehr zur freieren Wiedergabe Luthers dem Verständnis des deutschen Lesers dienen.

²⁾ Eine den meisten gelehrten und ungelehrten Bibellefern unbekannte Tatsache scheint es zu sein, daß Luther und auch moderne „gläubige“ Übersetzer (z. B. in der Elberfelder Bibel) in ihrer Übersetzung nach dem heutigen Stand der hebräischen Sprachwissenschaft eine Korrektur in der Vokalisation der hebräischen Überlieferung, oft auch eine Veränderung der hebräischen Konsonanten unbewußt voraussetzen, welche heutige Kritiker einstimmig einsetzen, z. B. bei Luther 1. Sam. 5,4, wo für ‚Rumpf‘ (Luther hatte: Strumpf = Stumpf) ‚Dagon‘, oder Ps. 7,10, wo statt ‚denn‘ ein ‚und‘ stehen müßte, oder Ps. 23,6 ‚ich werde bleiben‘. — Nur hätte bei Raussch die genaue Übersetzung des überlieferten Textes, wo eine solche möglich war, nicht in die für Laien unzugänglichen textkritischen Erläuterungen vergraben werden sollen.

schichte des alttestamentlichen Schrifttums u. a.) und Zugaben (Andeutung der Quellschriften des Textes) noch erhöht. Auf sie können wir hier nicht eingehen. Der deutsche Gelehrtenfleiß hat in diesem Buche den Mündigen in der Gemeinde ein wissenschaftliches Bibelwerk in dem knappsten Rahmen geboten, für das auch diejenigen dankbar sein müssen, welche die Voraussetzungen der Übersetzer nicht teilen. Mündige, gereifte Gemeindeglieder werden ein solches Werk neben der Gemeindebibel nicht nur ertragen können, sondern auch Gewinn davon haben.

In der Textbibel¹⁾ finden wir im Wesentlichen den Text dieser Übersetzung, aber ohne Anmerkungen. Diese sind zum Teil in den Text hineingearbeitet. Die unübersetzten, durch Punkte angedeuteten Stellen sind darum bis auf wenige Ausnahmen geschwunden. Für den Leser wurde dadurch ein fließend fortlaufender Text, in dem zugleich die wissenschaftlichen Fortschritte bis 1904 nachgetragen sind, hergestellt²⁾. So bietet die Textbibel eine fließende, auf wissenschaftlicher Grundlage ruhende Bibelübersetzung in handlicher, billiger Ausgabe. Diesem Vorzuge steht aber der große Nachteil gegenüber, daß sie im Gegensatz zu dem größeren Bibelwerk keinen klaren Einblick in den Stand der Wissenschaft, in die vielfach noch schwebenden Fragen der Auslegung gewährt. Ganz entgegen dem Sinne und Geiste des Herausgebers gewinnt die Übersetzung vieler dunkeln Stellen hier etwas Apodiktisches.

Als Neues Testament ist die Weizsäcker'sche Übersetzung beigegeben. Auch diese bestand längst vorher als selbständiges Werk³⁾. Weizsäcker will Luthers

¹⁾ Die Textbibel des A. und N. Testaments in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten herausgegeben von D. E. Raußsch. Das N. Testament in der Übers. v. E. Weizsäcker. Tübingen 1904. (Mit den Apokryphen wie in der Lutherbibel). — 2. Auflage, Tübingen 1907 (6 Mk.). — Die Apokryphen sind dem großen Parallelwerk des Herausgebers zu dem A. Testament: Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des A. Testaments, 1898, entnommen.

²⁾ Im äußeren Format wurde die Gemeindebibel zum Vorbild genommen. Doch ist der Text fortlaufend gedruckt, Kapitel und Verszahl am Rand angemerkt. Im A. T. sind die einzelnen Abschnitte mit klaren Inhaltsangaben versehen. Die dichterischen Stellen sind, wie zum Teile schon beim größeren Werke, durch Verszeilen hervorgehoben.

³⁾ Das Neue Testament übersetzt von E. Weizsäcker 1. Aufl., Freiburg, 1875; 9. Aufl. (von ihm bearbeitet, aber erst nach seinem Tode († 1899) erschienen 1900. Von Auflage zu Auflage ist diese Übersetzung der fortschreitenden Wissenschaft entsprechend verbessert.

neues Testament nicht verdrängen¹⁾. Er möchte dagegen den ganzen Fortschritt, welchen seit der Reformationszeit die Kenntniss des Urtextes, der Sprache und der Geschichte gemacht hat, für gebildete Bibelleser fruchtbar machen. In seinem klaren, scharfen Urtheil und seiner ruhigen, klassischen Objektivität, die allen seinen Werken ihr Gepräge gibt, war Weizsäcker wie kein anderer dazu berufen. Seine Übersetzung ist wie die Luthers ein Werk aus einem Guß. Will aber in Luther der gewaltige Prediger des Evangeliums die Seelen packen und an Christus ketten, indem er den ganzen Zauber seiner hinreißenden Sprache auf sie wirken läßt: bald den schlichten Erzählerton, bald die zarte Innigkeit des Trostes, bald die männliche Kraft, bald die zornige Klage, bald die prophetische Begeisterung, so weiß Weizsäcker auch die Mittel der Sprache anzuwenden. Aber in seiner Übersetzung tritt seine eigne Person vollständig hinter den biblischen Schriftstellern zurück. Sie und nur sie sollen zum Worte kommen. Wir erkennen in jeder Zeile den feinfühligsten, nachempfindendsten Schriftsteller. Dagegen das unmittelbar Persönliche, was Luther auch in seine Bibelübersetzung hineinzulegen mußte, die werbende Zeugnißkraft für das Evangelium, finden wir in dieser modernen Übersetzung nicht. Es ist eine klassische Ruhe über sie ausgebreitet. Hierin liegt Weizsäcker's Stärke. Er ist ein kundiger Führer durch den Wirrwarr der sich widersprechenden Ansichten in der Auslegung des neuen Testaments. Es gelingt ihm öfter, wo der griechische Ausdruck eine verschiedene Auffassung zuläßt, einen ähnlich doppelsinnigen deutschen Ausdruck zu finden. Meist jedoch mußte er als Übersetzer in solchen Fällen selbst die Entscheidung treffen. Es ist immer das wohlerrwogene abgeklärte Ergebnis der neutestamentlichen Forschung. Um ehesten konnte darum ein Übersetzer wie Weizsäcker auf Mittheilung abweichender Auslegungen verzichten. Manchmal vermißt man sie jedoch sehr ungern. Spätere Zusätze in der Überlieferung des Grundtextes sind in kleiner Schrift unter den Text gesetzt. Kleinere Textschwankungen werden leider nicht berücksichtigt.

Weizsäcker beherrscht die Sprache im höchsten Maße. Den feinsten Schattierungen des Grundtextes weiß er in

¹⁾ Dieses ist nach ihm zum Volksbuch im wahren Sinne geworden, sodaß es an Kraft der Erbauung durch kein neueres Werk ersetzt werden könne (Vorwort zur 5. Auflage).

seiner Übersetzung gerecht zu werden¹⁾. Um den wirklichen Sinn der Schriftsteller klar auszudrücken, griff er in den Briefen (besonders seit der 2. Auflage 1882) zuweilen auch zu sehr freier Wiedergabe.

Aber trotz seiner großen Sprachgewandtheit fühlen wir doch auch bei ihm, wie grundverschieden der deutsche und der semitisch-griechische Sprachgeist sind und lernen den Bibelübersetzer Luther von neuem schätzen als bewußten Vertreter des Deutschtums. Der häufige Wechsel von Imperfekt und Präsens in einer ruhigen Erzählung entspricht nicht deutscher Art. Weizsäcker und die meisten modernen Übersetzer folgen hier genau der griechischen Vorlage. Im griechischen Text des Erasmus, der Vorlage Luthers, war nun allerdings schon vielfach Ausgleichung eingetreten. Doch es ist wohl mehr als Zufall, wenn Luther nur im Johannesevangelium, zu dessen Wesen die Zeitlosigkeit gehört, das erzählende Präsens anwendet, in den anderen Evangelien dagegen fast ausnahmslos den epischen Stil durch das Imperfekt wahrt. Ebenso unvereinbar mit den Gesetzen des deutschen Stils ist ein rascher Wechsel der Konstruktion, Auslassung des Verbuns, Anwendung des Infinitivs statt der natürlichen Verbalform bei ruhiger, sachlicher, verstandesmäßiger Darlegung wie in den Lebensregeln, die Paulus Röm. 12—13 gibt. Hier erweckt Weizäckers Wiedergabe unbedingt den Eindruck, daß Paulus in der Form, die er seinen Gedanken gibt, durchaus die nötige Selbstucht vermissen lasse.²⁾ So kunstvoll und logisch durchsichtig Weizsäcker auch seine Perioden in den neutestamentlichen Briefen aufbaut, undeutsch bleiben sie doch. Volkstümlich ist seine Sprache überhaupt nicht. Aber solche,

¹⁾ Lehrreich für Laien wird dadurch eine Vergleichung seines Wortlautes der verschiedenen Evangelien in den fast gleichlautenden Parallelabschnitten.

²⁾ Paulus ist in semitischer Dent- und Sprechweise groß geworden und hat die griechische Sprache aus dem Munde seiner Umgebung hinzu gelernt. Zuweilen, wo die semitische Grundlage bei ihm durchbricht wie in den von alttestamentlichen Zitaten durchsetzten Ausführungen Röm. 12—13, fehlt seinem Stil das natürliche Gleichmaß. Aber der Laie kann aus Weizäckers Übersetzung unmöglich diese psychologische Rechtfertigung der ihn abstoßenden Stilform herauslesen und ist geneigt, des Paulus Charakter dafür verantwortlich zu machen. Luther läßt Paulus kein semitisches Griechisch in deutschen Worten, sondern gutes Deutsch reden. Zülicher in seiner Übersetzung des Römerbriefs (die Schriften des N. T. neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, herausg. v. Joh. Weiß) steht in kühner freier Verdeutschung in zahllosen Stellen, und besonders hier, im Prinzip entschieden auf Luthers Seite.

deren Geist durch klassische Studien gebildet ist, werden seine Übersetzung mit besonderer Freude und großem Gewinn lesen.

Nirgends will Weizsäcker dem Urteil des Lesers vorzugreifen. Darum hat er den einzelnen Abschnitten keine Inhaltsangaben vorangestellt, sondern durch übersichtliche Gliederung und Hervorhebung der Stichworte im Texte dafür einen Ersatz zu geben gesucht. In der Textbibel empfindet man neben den klaren und das Verständnis entschieden fördernden Überschriften über den einzelnen Abschnitten des Alten Testaments ihr Fehlen im Neuen Testament als einen Mangel.

Die nun noch folgenden selbständigen Bibelübersetzungen kommen den bisherigen an wissenschaftlichem Wert nicht gleich. Immerhin bieten sie nach der einen und anderen Seite hin manche Ergänzung.

Unter dem Namen „*Miniatur-Bibel*“¹⁾ ist anonym in feinstem Druck und dünnsten Format eine Übersetzung erschienen. Sie lehnt sich nach Vorwort und Inhalt vielfach an die Züricher Bibel an. Doch wahrt sie sich vollste Selbstständigkeit ihr und allen anderen Übersetzungen gegenüber. In lesbarem Deutsch wird enger Anschluß an den Grundtext erstrebt. Die Sprache ist nicht immer geschickt. Einzelne Ausdrücke sind nicht gemeindeutsch.²⁾ Über die Behandlung des Grundtextes spricht sich der Übersetzer nicht aus. Der alttestamentlichen Textkritik gewährt er jedenfalls keinen großen Spielraum. Im Neuen Testament wird dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Textbehandlung entschieden viel zu wenig Rechnung getragen.³⁾ Das Urteil über ihre wissenschaftliche Zuverlässigkeit im einzelnen muß Fachgelehrten überlassen bleiben. Ein zusammenhängendes Lesen schließt der feine Druck dieser Ausgabe fast aus. Zum Mitnehmen in der Tasche ist sie sehr bequem.

¹⁾ „*Miniatur-Bibel*. Die ganze heilige Schrift nach dem Urtext und mit Benützung der besten Übersetzungen verdeutscht.“ 3. Aufl., Biel 1906.

²⁾ 3. B. Luk. 9,55 „beschalt (= schalt) sie“; Ps. 2,1 „planieren“ = sinnen.

³⁾ Im N. T. scheint die Übersetzung doch an vielen Stellen auf Abweichung vom hebräischen Text der Masora zu beruhen z. B. 1. Sam. 2,20, 29, 32. Ps. 42,7. Andererseits befremdet die Übersetzung des unhaltbaren hebräischen Textes 1. Sam. 6,19. — Im N. T. ist z. B. das Gebet des Herrn Matth. 6,9—13 mit dem kirchlichen Schluß belassen. Luk. 8,43; 9,54—56 bietet den erweiterten Text. Dagegen ist 1. Joh. 5,7 f. nach gereinigtem Text übersetzt.

Bei Reclam ist auch das Neue Testament in einer Übersetzung von Curt Stage¹⁾ vertreten. Sie ist für moderne Leser geschrieben, die Bibelsprache darum, soweit es anging, vermieden. Viele abgegriffene Bibelworte rücken dadurch in neue Beleuchtung und regen zum Nachdenken an. Doch hat der Stil auch etwas gesucht modernes,²⁾ was zuweilen unangenehm berührt. Daß „Christus“ mit „Messias“ wiedergegeben wird, fördert an einzelnen Stellen entschieden das Verständnis. Daß wir aber für „Jesus Christus“ immer „der Messias Jesus“ lesen müssen, ist eine pedantische Grille. Stage hat in seiner Übersetzung alles in kurzen, scharfen Linien rasch hingeworfen. Seine Sprache hat Frische und Leben. Aber man wünscht doch recht oft etwas von der ruhigen, abgeklärten Art eines Weizsäcker. Man muß der scharf hervortretenden subjektiven Auffassung des Übersetzers oft widersprechen.³⁾ Ein großes Verdienst hat jedoch diese moderne Übersetzung: In den Briefen sind hier, soweit ich sehe, zum ersten Mal die langen Satzgebäude in kurze, einfache, deutsche Sätze zerlegt. Im einzelnen wird man die logische Zusammengehörigkeit der in einzelne Sätze aufgelösten Gedanken anders und klarer ausdrücken müssen. Aber es ist hier mit Entschlossenheit ein Weg beschritten, der uns dem Ideal einer deutschen Bibel näher bringt.

Als letztes Werk dieser Gruppe sei die *Elberfelder Bibel*⁴⁾ (auch *Darbysten-Bibel* genannt) besprochen. Im alten Testament ist der überlieferte hebräische Text zu Grunde gelegt (doch auch zuweilen Fehler desselben wie 1. Sam. 6,19 zugegeben). Im neuen Testament sind die besten kritischen Aus-

¹⁾ Das Neue Testament übersetzt in die Sprache der Gegenwart von Curt Stage, Leipzig, 1897. Reclam No. 3741—45.

²⁾ Hierher sind die in einer Bibelverdeutschung unbedingt zu verurteilenden Fremdwörter wie ‚processieren‘, das allerdings leider zu vollständig ist, ‚requirieren‘ (Matth. 5,40—41) ‚ein obsturer Mensch‘ (2. Cor. 6,9) zu rechnen. Auch ‚Prinzip‘ gehört nicht in die Kapitelüberschrift einer deutschen Bibel. — Stage schildert den Eindruck seiner modernen Übersetzung, nicht den der Worte Jesu, wenn er nach der Bergpredigt Matth. 7,28 schreibt: „die Volksmenge war verblüfft über seine Art zu lehren.“

³⁾ So übersetzt er Matth. 6,7 einfach ‚zu deinem unsichtbaren Vater‘ statt ‚Vater, der im Verborgnen ist‘ und verwischt dadurch eine Feinheit des Zusammenhangs, die alle andern Übersetzer fühlen lassen. Für die eigenartige paulinische Wendung ‚in Christo sein‘ gebraucht er das farblose ‚Christ sein‘.

⁴⁾ Die Heilige Schrift. Aus dem Urtext übersetzt, 5. Aufl. Brockhaus, Elberfeld, 1901. (1. Ausg. des N. T. 1857; 1. Ausg. des A. T. 1871).

gaben zu Räte gezogen. Doch wird in der Textkritik mehr einer subjektiven Auswahl als einer wissenschaftlichen Methode gefolgt. Reichliche Anmerkungen führen abweichende Lesarten, andere Auslegungen und sehr oft die ganz wörtliche Bedeutung eines im Zusammenhang freier wiedergegebenen Wortes auf. Erschöpfend sind diese Anmerkungen nicht.¹⁾ Mit größtem Fleiße und bewundernswertem Geschick sind alle Worte und Wendungen unserer deutschen Sprache aufgespürt, die sich als ein besonders schmiegsames Gewand des hebräischen und griechischen Grundtextes verwenden lassen. Die Arbeit, die hier geleistet wurde, verdient alle Anerkennung und kann dem forschenden Bibelleser im einzelnen manchen interessanten Aufschluß geben. Daß darunter viel undeutsche Wendungen begegnen, wird niemand befremden. Aber nur als bescheidenes Hilfsmittel neben anderen freieren Übersetzungen oder in der Hand eines, der des Grundtextes kundig ist, hat diese Bibel Wert. Doch die Herausgeber der Elberfelder Bibel selbst gehen von ganz anderen Voraussetzungen aus. Sie sehen in der hebräischen Denk- und Sprechweise des alten Testaments und in der hellenistischen Sprachform des neuen Testaments einen unveräußerlichen Bestandteil der göttlichen Offenbarung. Jeder einzelne Christ muß nach ihnen auch hierin wohl unterrichtet sein, wenn er wirklich verstehen will, was ihm Gott in der Bibel sagen will (Vorwort zur 1. Ausg. des n. Test.).²⁾ In eine Erörterung dieser grundsätzlichen Fragen können wir hier nicht eintreten. Die Geschichte der Bibelverdeutschung erhebt aber jedenfalls scharfen Widerspruch gegen solche Grundsätze und nötigt uns, in dem, was diese Elberfelder Bibel erstrebt, einen ungeheuren Rückschritt nach Luther zu sehen. Ein einfacher Christ wird durch eine solche Übersetzung nicht in das richtige Verständnis der Bibel hineingeführt, sondern vielfach irregeführt.³⁾

¹⁾ Zu der herkömmlichen Übersetzung von Ps. 22,17 im messianischen Sinne fehlt die Angabe der anderen hebräischen Lesart.

²⁾ Viele fromme Christen sehen darum gerade in der Elberfelder Bibel die wirklich zuverlässige Darbietung der göttlichen Offenbarung. Ein junger Deutscher in London hat einst zu mir gesagt: Nun hätten endlich die Laien auch eine der göttlichen Urform der Offenbarung gleichwertige Bibel und könnten der theologischen Vermittlung nach jeder Seite hin vollständig entraten. — Wer göttlich denken will, müßte sich darnach erst die semitische und hellenistische Denk- und Sprechweise aneignen. Paulus hat 1. Kor. 9,20 ff. eine andere Auffassung von der Vermittlung der göttlichen Offenbarung.

³⁾ 1. Mos. 1,6 u. 7, 'es werde eine Ausdehnung', 'Gott machte die

3. Die deutsche Bibel wird in ihrer Weiterentwicklung auf der Bahn bleiben, welche sie mit Luthers Meisterwerk beschritten hat. Weder die Vorurteile einer engherzigen Schriftbetrachtung, noch auch überspannte Forderungen einer vermeintlichen Wissenschaft, welche wissenschaftliche Treue mit mechanischer Wiedergabe aller Kleinigkeiten verwechselt, werden sie wieder unter das Joch slavischer Wörtlichkeit zwingen. Sie muß ein deutsches Buch für alle bleiben, für die Gelehrten und Angelehrten, für die „Altgläubigen“ wie für die „Neugläubigen“. Keine von diesen beiden Richtungen darf die Hand auf die Bibel legen, als hätte sie dieselbe allein oder als besäße sie den alleinigen Schlüssel zu ihrem Verständnis. Die Bibel ist, was ist. Sie wirkt durch die Kräfte, die in ihr liegen, nicht durch die Kräfte, welche unsere Anschauungen in sie hineinlegen. Die Geschichte stellt diese Kräfte immer klarer heraus. Die vielen, verschiedenartigen Übersetzungen der Gegenwart helfen alle dazu mit, unserem Volke die Bibel aufzuschließen. Aber keine hat bis jetzt die Lutherbibel entbehrlich gemacht in ihrer besonderen Mission, uns in der Bibel Gottes Wort nahe zu bringen als einen Trost unserer Seele, als die frohe Botschaft vom Reiche Gottes, in dem wir Leben und volles Genüge finden.

Die Geschichte der deutschen Bibel ist nicht nur eine Darstellung dessen, was mit der Bibel in Deutschland geschehen ist, sie ist auch ein Denkmal dessen, was sie gewirkt hat. Sie ist eine lebendige Kraft; sie hat sich nicht in den Winkel drücken, sie hat sich nicht unter Verschluß legen lassen. Sie hat nicht nur einzelnen Stillen im Lande Trost gespendet: die Bibel hat die edelsten Geister des deutschen Volkes in ihren Dienst gezwungen; sie beschäftigt auch heute wieder

Ausdehnung' ebenso De Wette und die Züricher Bibel) ist ohne genauere Erklärung nicht nur undeutsch, sondern mißverständlich oder unverständlich. Luthers 'Feste = firmamentum' gibt eine klare und den Sinn des Grundtextes treffende Vorstellung. — 1. Mos. 1,20 'Es wimmeln die Wasser vom Gewimmel lebendiger Seelen (2. lebendigen Tieren)' läßt von Allbeseelung oder Wassergeistern träumen. Die wörtliche Übersetzung: 1. Mos. 2,7 'Gott bildete den Menschen, Staub von der Erde' trägt für den deutschen Leser eine pessimistische Menschenbeurteilung ein, die dem Grundtext ferne liegt. — Die hebräische Schwurformel zu erraten, wird dem deutschen Leser überlassen z. B. Jes. 5,9 'Wenn nicht die Häuser . . . zur Wüste werden!' So führt an Tausenden von Stellen eine wörtliche Übersetzung den schlichten Leser irre oder bleibt unverständlich, wo Luthers Methode klares Licht gibt.

ganz verschiedene Geister in ihrem Dienst. Als das interessanteste Stück der Weltliteratur, das zu seinem Entstehen über ein Jahrtausend brauchte und in seinem Inhalt fast alle wichtigen Seiten des Menschheitslebens umspannt, als ein unvergängliches Denkmal des deutschen Geistes und der deutschen Sprache in der Gestalt der Lutherbibel, die den nachfolgenden Geschlechtern ihr Gepräge aufgedrückt hat, wird sie allezeit die Besten unseres Volkes anziehen. Und zugleich bietet sie Speise für die Unmündigen und Armen im Geiste. Daß sich die unerschöpfliche Fülle ihres Reichtums nicht nur dem einzelnen, sondern auch einem ganzen Volke nur langsam erschließt, das zeigt das langsame Keimen und Wachsen der deutschen Bibel, bis sie endlich im Reformationszeitalter als eine mächtige ausgewachsene Eiche vor uns stand.¹⁾ Heute ist die bemooste Luthereiche von einem jungen Eichwald umgeben, der aus ihrem Samen und unter ihrem Schatten emporgewachsen ist.

Eines der tiefsten Worte über die Bibel, das wir als Motto über die Geschichte der deutschen Bibel setzen könnten, besitzen wir von Luther. Es ist die letzte Aufzeichnung, die von seiner Hand überliefert ist: „Den Virgil in seinen Hirtengedichten kann niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Hirte gewesen. . . . Den Cicero in seinen Briefen kann niemand ganz verstehen, er habe sich denn fünfundzwanzig Jahre in einem großen Gemeinwesen bewegt. Die heilige Schrift meine niemand genugsam geschmeckt zu haben, er habe denn hundert Jahre lang mit Propheten wie Elias und Elisa, Johannes dem Täufer, Christus und den Aposteln die Gemeinden regiert. Versuche nicht diese göttliche Aneis, sondern neige dich tief anbetend vor ihren Spuren! Wir sind Bettler. Das ist wahr. 16. Februar, anno 1546.“

¹⁾ Eine ganz ähnliche Entwicklung können wir in dem uns stammverwandten England verfolgen. Nur daß hier die Geschichte der Bibel einen viel ruhigeren und gleichmäßigeren Verlauf gehabt hat. Es fehlen die Tiefpunkte (Tiefstand im Mittelalter) und die überragenden Höhepunkte (Luthers Genie) in ihrer Entwicklungsgeschichte. Am Anfang unserer Geschichte waren uns die Angelsachsen kulturell voraus und sind darum auch unsere Lehrmeister in der Bibelsprache geworden (s. S. 10). In der Gegenwart haben sie uns überflügelt durch eine zeit- und sachgemäße Bibelrevision.



Wichtigste Literatur.

* = allgemein verständlich; ** = besonders wichtig.

Deutsche Literaturgeschichten, Lutherbiographien und die Bibelausgaben sind hier nicht aufgezählt. — Ein ausführliches wissenschaftliches Werk über die deutsche Bibel fehlt. Die einzige zusammenfassende Darstellung bietet in gedrängter Kürze P a u l ' s Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., III 59—84 in dem Artikel ** „Bibelübersetzungen, deutsche“, bearbeitet von N e s t l e. Auf diesen Artikel gründet sich vorliegende Arbeit. — R ä h l e r, Dogmatische Zeitfragen I. Band, Zur Bibelfrage, 1907 (** S. 266—435 Geschichte der Bibel). — Wörterbücher: * K l u g e, etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 6. Aufl. 1899. — * P a u l, deutsches Wörterbuch, 1897 (** für Sprachgebrauch und Sprachentwicklung seit Luther). — G r i m m, deutsches Wörterbuch. —

Zu Kap. I. ** R. v. R a u m e r, Die Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache, 1845. — W. B a l t h e r, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, 3 Teile 1889—92. — K u r r e l m e y e r, Die 1. deutsche Bibel, Band I u. II, 1904. 1905. (Neues Testament des vorlutherischen Bibeldruckes mit den Varianten sämtlicher Drucke). — * K l u g e, Unser Deutsch, 1907 (** S. 1—16 Das Christentum und die deutsche Sprache). — K e h r e i n, Zur Geschichte der deutschen Bibelübers. vor Luther, 1851. — K r o p a t s c h e d, Das Schriftprinzip der luth. Kirche. I. Band: Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters, 1904.

Zu Kap. II. D. M. Luthers Deutsche Bibel 1522—1546, Band I herausgegeben von P i e t s c h, 1906 (verspricht in 5—7 Bänden endlich eine allen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende kritische Ausgabe der Lutherbibel zu werden). — B i n d s e i l (und R i e m e y e r), Dr. M. Luthers Bibelübersetzung . . . kritisch bearbeitet, 7 Teile, 1845 bis 1855. (Text von 1545 mit Varianten aller früheren Ausgaben). — R e i f f e r s c h e i d, Marcus Evangelion Luthers, 1889 (Text mit sämtlichen Varianten).

** R. L e s t., deutsch (durchgesehener Luthertext mit den Abweichungen des alten Luthertext von 1545, älteren Varianten, Randglossen) bearbeitet von N e s t l e, Stuttgarter Bibelanstalt. — N e s t l e, ebendasselbst ** griech.-deutsche und ** griech.-lateinische Textausgabe, 1906. — * N e u b a u e r, M. Luther, ausgewählt, bearbeitet und erläutert, 3. Aufl. 1902, 2 Bände (** I, S. 163—227; II, S. 217—252). —

* K l u g e, Von Luther bis Lessing 4. Aufl. 1904. — * P i e t s c h, Luther und die hochdeutsche Schriftsprache, 1883. — F r a n k e, Grundzüge der Schriftsprache Luthers, 1888. — B u r d a c h, Einigung der neuhochdeutschen Schriftsprache, 1884. — ** S o p f, Würdigung der Luther'schen Bibelverdeutschung, 1847 (das Beste über Luthers Bibel, leider in einigen Angaben veraltet).

Zu Kap. III. Schaub, die niederdeutschen Übertragungen der luth. Bibel, 1889. — Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübers. in der schweiz.=ref. Kirche (Zürcher Bibel), 1876. — Byland, der Wortschatz des Zürcher N. Testaments von 1525 u. 1531 verglichen mit dem Wortschatz Luthers, 1903. — Panzer, Versuch einer kurzen Geschichte der röm.=kath. deutschen Bibelübers., 1781. — Fall, Bibelstudien, Bibelhandschriften u. Bibelbrüche in Mainz, 1901.

Zu Kap. IVa. Wilibald Grimm, Kurzgefaßte Geschichte der lutherischen Bibelübers., 1884 (auch zu Kap. II u. III). — *Kamphausen, Die berichtigte Lutherbibel. Rektoratsrede mit **Anmerkungen, 1894. — *Kühn, Die Revision der Luth. Bibelübers., 1883. — *Kabisch, Das Wichtigste aus dem Ergebnis der Bibelrevision (für Schul- u. Konfirmandenunterricht), 1894. — Paul de Lagarde, Die revidierte Lutherbibel ... besprochen, 1885. —

Studierstube (herausg. v. Böhmer) IV. Heft 1—3 * „Die deutsche Bibel“ vom Verfasser. — Für einzelne Mitteilungen ist der Verfasser den Herren Proff. Dr. Kropatschek u. D. Nestle zu Dank verpflichtet.

Zeittafel

zur Geschichte der deutschen Bibel.

(* = Züricher Bibel; ** = latth. Bibelübersetzung).

- um 350 Wulfila's († 383) gotische Bibelübersetzung.
- 500—1000 langsame Christianisierung des deutschen Volkes und der deutschen Sprache.
- nach 750 Übersetzung des Matthäusevangeliums (Monsee).
- zwischen 825—835 altächsische Dichtung des Heliand und der Bruchstücke aus der Genesis.
- nach 832 Übersetzung von Tatians Evangelienharmonie.
- zwischen 863—871 Vollendung von Otfrids Evangelienbuch (Krift).
- um 1000 Übersetzungstätigkeit von Notker Labeo († 1022) in St. Gallen. — Abschluß der althochdeutschen Sprachperiode. — Williram's Übersetzung des Hohenliedes.
- 1050—1180 Herrschaft der geistlichen Dichtung mit viel biblischem Stoff.
- 1180—1300 Blütezeit der mittelhochdeutschen Poesie.
- 1254 Rudolf v. Hohenems †, Verfasser der unvollendeten Weltchronik auf Grund der lateinischen Historienbibel des Petrus Comestor († 1179).
- um 1300 allmähliche Ausbildung einer deutschen Prosa im Rechtsleben und in Chroniken. Entstehung der profaischen deutschen Historienbibeln.
- 1300—1400 zunehmende Verbreitung der deutschen Historienbibeln und Bilderbibeln (biblia pauperum).
- 1340 älteste datierte Handschrift (Psalter aus Schlesien) der nun beginnenden wörtlichen Bibelübersetzungen des ausgehenden Mittelalters.
- 1400—1450 Blütezeit der vorlutherischen Bibelübersetzungen.
- um 1450 Erfindung der Buchdruckerkunst.
- 1466—1518 14 hochdeutsche Bibeldrucke. (1. Druck von Mentel in Straßburg; 4. Druck revidiert von Jainer [1473]; neue Revision im 9. Druck von Koburger in Nürnberg [1483]; letzter Druck von Otmar in Augsburg [1518].)
- 1478—1522 niederdeutsche Bibeldrucke in Köln (bei Quentel), Lübeck und (letzte in) Halberstadt.
- 1486 Erlaß des Erzbischofs Berthold von Mainz, welcher den Druck von deutschen Bibeln und Erbauungsschriften strenger kirchlicher Zensur unterstellte.

- 1517 Übersetzung und Auslegung der 7 Bußpsalmen durch Luther.
- 1518—22 Gelegentliche Übersetzung kleinerer Bibelabschnitte durch Luther.
- Ende 1521 Entschluß und Beginn einer Bibelübersetzung durch Luther auf der Wartburg.
21. Sept. 1522 1 Ausgabe des Luther'schen neuen Testaments.
- Dez. 1522 2. Ausgabe des Luther'schen neuen Testaments.
- 1523 ** Emser's Annotationen (Kritik von Luthers neuem Testament).
1. niederdeutsche Ausgabe von Luthers neuem Testament.
- Übersetzung des alten Testaments:
- a) Die 5 Bücher Mose.
- 1524 b) Geschichtsbücher von Josua bis Esther.
- c) Die Lehrbücher (Johb, Psalmen etc)
- * 3 Nachdrucke von Luthers neuem Testament in Zürich durch Sager und Froschauer.
- 1526 Revision des neuen Testaments durch Luther.
- 1526—32 d) Übersetzung der Propheten: 1526 Jona und Habakuk; 1528 Sacharja und Jesaja; 1530 Daniel und Hesekiel Kap. 38 und 39.
- 1527 ** Emser's Bearbeitung von Luthers neuem Testament.
- 1527 Übersetzung der Propheten durch Säger und Dend bei Schöffer in Worms.
- 1528 ** 2. Ausgabe des neuen Testaments unter Emser's († 8. Nov. 1527) Namen.
- 1529 * Übersetzung der Propheten durch die Prädikanten in Zürich und der Apokryphen durch Leo Jud.
- 1529—1534 e) Übersetzung der Apokryphen: 1529 Buch der Weisheit. 1533 Jesus Sirach (1520 Gebet des Manasse).
- 1530 Revision des neuen Testaments durch Luther.
- Sendbrief von Dolmetschen.
- 1531—1533 Summarien über die Psalmen und von Ursachen des Dolmetschens.
12. Mai 1531 * Folioausgabe der Züricher Bibel (Umarbeitung der Lehrbücher).
- 1531 freie Verdeutschung des Psalters (mit begründendem Nachwort) durch Luther.
27. Juni 1534 ** Dienerberger's Bibel (Luthers kanonische Schriften. Die Züricher Apokryphen, Emser's neues Testament).
- Ende 1534 1. vollständige Originalausgabe der Lutherbibel (Privilegium vom 6. Aug. 1534).
- 1536 ** Wigels Kritik der Lutherbibel.
- 1539—37 ** Es's Bibelübersetzung.
- 1541 Bibelrevision durch Luther und seine Wittenberger Freunde.
- 1541 Die revidierte Lutherbibel („aufs neu zugerichtet“).
- 1545 letzte Originalausgabe der Lutherbibel.
18. Febr. 1546 Luther †.

- 1546 Bibelausgabe nach Luthers Tod, wahrscheinlich besorgt von Röder.
- 1546—1600 Stillschweigend vor sich gehende Umgestaltung des Luthertextes: Berichtigungen, Zusätze, Textwucherungen. — Verseinteilung.
- 1581 Normalausgabe des Luthertextes (nach dem Text von 1545) im Auftrage des Kurfürsten August von Sachsen.
- 1602—1603 Biskator's Bibelübersetzung in Herborn.
- 1614—17 ** Ulenberg (einstiger lutherischer Theologe) übersetzt die revidierte Vulgata.
- 1621 letzter niederdeutscher Bibeldruck.
- 1630 ** erste Ausgabe der Ulenberg'schen Bibel.
- nach 1648 schwinden Luthers Vorreden allmählich.
- 1662 ** Leichte Überarbeitung der Ulenberg'schen Bibel in der katholischen Mainzischen Bibel.
- 1667 * Durchgreifende Revision der Züricher Bibel; starke Annäherung an Luther.
- 1681 * Beschluß der Einführung der Biskatorbibel in Bern.
- 1690 Stader Bibel (Normaltext) herausgegeben von Diekmann.
- 1695 Francke's vergebliche Anregung einer Bibelrevision.
- 1712 Canstein'sche Ausgabe des neuen Testaments.
- 1713 Canstein'sche Ausgabe der ganzen Bibel verbreitetste Textgestalt der Lutherbibel).
- 1724 * Revision der Züricher Bibel.
- 1727 Zingendorfs Übersetzung des neuen Testaments.
- 1726—42 Berleburger Bibelwerk (8 Bände).
- 1735 Die Wertheimer Bibel (anonym).
- 1750—1800 rationalistische Bibelübersetzungen.
- 1753 Bengels Übersetzung des neuen Testaments.
- 1750—1830 ** Eifer für Bibelübersetzungen und Bibelverbreitung in katholischen Kreisen.
- 1772 * Revision der Züricher Bibel (rationalistischer Einfluß).
- 1809—14 De Wette's und Augusti's Bibelübersetzung.
- 1807—36 ** A. und L. van Gß Bibelübersetzung (1807 neues Testament; 1822 und 1836 altes Testament 1. und 2. Teil).
- 1817 * Revision der Züricher Bibel (in Sprache und Wortschatz schwinden alle dialektischen Nachwirkungen).
- 1819 Fr. von Meyers berichtigter Luthertext mit Anmerkungen. — (3. Ausg. 1855.)
- 1825 ** Ristmakers neues Testament.
- 1830—32 ** Alsioli's Neubearbeitung der Braun-Feder'schen Bibelübersetzung.
- 1831—58 De Wette's Bibelübersetzung (2. 3. 4. Auflage).
- 1841 Revision von Luthers neuem Testament im Auftrage der St. Gallener Bibelgesellschaft.
- 1855 Das neue Testament in der sogen. „Elsässer-Übersetzung.“

- 1856—67 Stier's Berichtigung der Lutherbibel nach Meyer
in 3 Auflagen.
- 1857/58 Anregung einer Bibelrevision auf dem Stuttgarter
und Hamburger Kirchentag.
- 1860 * Revision der Züricher Bibel.
- 1861 und 1863 grundlegende Beschlüsse einer Bibelrevision auf der
Eisenacher Kirchenkonferenz.
- 1867 und 1870 Das neue Testament revidiert, Halle.
- 1868 * Revision der Züricher Bibel.
- 1871 Die Elberfelder Bibel (vollständig). — 5. Aufl.
1901.
- 1875 Weizsäcker's neues Testament.
- 1882 * Revision der Züricher Bibel.
- 1883 Probebibel, Halle.
- 1890—94 Die Übersetzung des alten Testaments durch
Rauhsch. — 2. Aufl. 1896.
- 1892 Durchgesehene Bibel, Halle.
- 1893 Probeausgabe der Schweizer Einheitsbibel (neues
Testament und Psalmen, Frauenfeld).
- 1896 Stage's Übersetzung des neuen Testaments
(Neclam).
- 1904 Textbibel (von Rauhsch=Weizsäcker). — 2. Aufl.
1907.
- 1905 Wiese's Übersetzung des neuen Testaments.
- 1906 Miniaturbibel (anonym, Biel).

Im Verlage von **Edwin Runge in Groß-Lichterfelde**
erschien ferner:

Christliche Ethik. Vom Geh. Kirchenrat Prof. Dr. Ludwig
Lemme. I. Bd. XV. 640 S. Preis:
M. 11.— brosch., M. 13.— gebunden in Halbfrauz, II. Bd. IV.
S. 641—1218. Preis: M. 10.— brosch., M. 12.— gebunden in
Halbfrauz.

„... Das so umfassende große Werk bietet also in Wirklichkeit ein allseitig korrekt
ausgeführtes Gemälde der ev. christlichen Ethik. Man findet sich nicht nur leicht darin zurecht,
sondern fühlt sich auch wohl darin, zumal da man merkt, daß die gegenwärtige Literatur
überall geübte Berücksichtigung gefunden hat und alte, von einem Fache ins andere fort-
geerbte Höpfe abgeschnitten sind. Wer nicht Rationalist ist, wird seine Freude an dem Werke
haben können; Studierenden und Pfarrern wird es von großem Nutzen sein, es sei daher
mit Recht bestens empfohlen.“

„**Rheinisches Pfarrereblatt.**“

„... ist eine der ausgezeichnetsten Erscheinungen der letzten Jahre auf dem theol.
Büchermarkt und ein Werk, welches einen bleibenden Wert für die christliche Gemeinde
sowohl, wie für die theologische Wissenschaft behalten wird, denn es ist, wie wir ausdrücklich
bemerken möchten, in so verständlichem Deutsch geschrieben, daß auch christlich gebildete Laien
einen großen inneren Gewinn und eine Bereicherung ihrer christlichen Erkenntnis von der
Lektüre haben werden. Es ist ein Buch, das man bei wiederholter Lektüre mit steigendem
Genusse liest.“ Aus einer umfangreichen Besprechung der „**Lutherischen Rundschau.**“

„Der Verfasser, einer der bekanntesten, in positiven Kreisen angesehensten Theologen
der Gegenwart, läßt hiermit ein Werk ausgehen, das die reife Frucht langjähriger Studien
darbietet. Es ist eine köstliche Gabe. Die Geschlossenheit der mit geschulter Energie bis ins
einzelne ausgebaute Gedankenwelt umschließt den ganzen Reichtum biblischen Glaubens-
gehaltes und christlicher Lebenserfahrung, soweit er von einer starken Persönlichkeit gefaßt
werden kann. Mit enormem Fleiß ist der ungeheure Stoff gesammelt, mit Klarheit und
Särfte der Begriffsbildung und — Anwendung gesichtet und mit einer so innerlichen Anteil-
nahme zur Darstellu.g gebracht, daß sich der Leser bald dem mächtigen Einfluß der Aus-
führungen nicht zu entziehen vermag. Das durch und durch wissenschaftliche Gepräge bietet
zwar zunächst dem Nichttheologen einige Schwierigkeit, aber nach wenigen Kapiteln erster
Lektüre ist sie überwunden, und der reiche Gewinn fällt uns fast mühelos in den Schoß. . .
Die Theologie wird um Lemmes Ethik nicht herumkommen, sondern sie beachten und mit ihr
sich abfinden müssen.“

„**Kreuz-Zeitung.**“

„Endlich — und das ist nicht der geringste Vorzug dieser neuesten Ethik — ist sie nicht
nur für die gelehrte Theorie brauchbar, sondern erst recht und fast noch mehr für die kirch-
liche Praxis. Die meisten Abschnitte können vortrefflich zur Grundlage von Predigten oder
populären Vorträgen gemacht werden. Der praktische Geistliche, der das Studium dieser
Ethik vornimmt, wird ihm nicht nur mittelbaren, sondern auch unmittelbaren Gewinn für
seine berufliche Tätigkeit entnehmen.“

Aus einer langen Besprechung des „**Theologischen Literaturberichts.**“

„... Die Hauptfrage einer theologischen Ethik, ob sie denn wirklich die spezifisch
christliche Ethiklichkeit wiedergibt, kann in bezug auf das vorliegende Werk mit einem runden,
vollen Ja beantwortet werden. Und das ist ihr größter Vorzug. . . alles in allem liegt
in D. Lemmes Werk eine hochbedeutsame Leistung auf dem Gebiete der theologischen Ethik
vor, die ein notwendiges und vollkommenes Seitenstück zu Franke's System der christlichen
Ethiklichkeit bildet und die man darum auf positiver Seite mit dankbarer Freude zu eifrigem
Studium willkommen heißen sollte.“

Prof. Grillmacher in seiner ausführlichen Besprechung im „**Theologischen Literaturblatt.**“

„... Es ist uns, indem wir das Buch aus der Hand legen, zumute, als kämen wir
aus der gefüllten Schacklamme eines fürstlich reichen Mannes. Wohlgeordnet in kunstvollen
Gefäßen und Behältern, haben wir keine Reichthümer geschaut. Und sie tragen alle eigene
Prägung und den Stempel seines Geistes. Sie sind edel. Der Dant für seine Freigebigkeit
wandelt sich in Stolz über den Besitz in unserer Kirche an Missionärsgehalt und Glaubens-
kraft, an dem wir teilnehmen dürfen. Es ist ihr auch in diesem Werke ein Pfund anver-
traut worden, das von ihrem Herrn kommt. Buchern wir damit!“ sagt am Schluß einer
ausführlichen Besprechung des II. Bandes der „**Ev. Kirchen-Anzeiger.**“

„... Es ist eine wahrhaft erquickende Lektüre, die der Verfasser hier einem hoffentlich
recht zahlreichen Leserkreise bietet, eine Lektüre, die ebenso sehr geeignet ist, den Anfänger
der in ihm noch unbekannten Probleme einzuführen, wie dem, der mit ihnen wohlvertraut.
Sie in neuer Beleuchtung zu zeigen. . . doch das sind Verschiedenheiten der Anschauung, die,
wenn sie auch Prinzipielles berühren, nicht im Geringsten in dem Urtheil schwankend
machen, daß wir in L.'s Ethik mit einem Werke beschenkt sind, dem weiteste Verbreitung
gewünscht werden muß.“

„**Hannoversch Pastoral-Korrespondenz.**“

Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion. 17

Reden über christl. Religiosität. Von Dr. Ludwig Lemme, Prof. der Theologie. 3. Tausend.

Ausgabe B. Preis: M. 2.— brosch, M. 3.— eleg. gebunden

„So ist die Lemme'sche Schrift an Gesichtspunkten und an **bleibendem Wert** die reichste, ihr Studium darum besonders empfehlenswert.“

Aus einer spaltenlangen Besprechung der **Ev. Kirchenzeitung**.
„Seine Ausführungen zeichnen sich durch Tiefe der Gedanken, grundsätzliche Bestimmtheit der theologischen Überzeugung und einen **großen Reichtum** schriftgemäßer Wahrheit aus. Sie enthalten einerseits eine Polemik gegen Harnack, so prinzipiell und einschneidend, wie noch bei keinem zuvor . . . andererseits schöpft er in heitiger Einsicht aus den Tiefen der Schrift und aus der innersten Erfahrung des Christen, was er selbst über das Wesen des Christentums sagt. Hier atmet alles geistliches Verständnis und evang. Innerlichkeit . . . L's Schrift ist zu reich, als daß wir ihr im einzelnen nachgehen könnten . . .“

Aus einer spaltenlangen Besprechung der **Luthardt'schen Kirchenzeitung**.
„. . . auch gebildete Nichttheologen werden vielen Gewinn haben von der **Lektüre** dieses klar und verständlich geschriebenen Buches . . .“

Licht und Leben.
„Das war mir ein ergötzender und fruchtbarer Tag heute. Die Amtsgeschäfte durften räumen, und so griff ich nach dem Buche des Heidelberger Lemme. . . Nachdem ich mich aber einmal tiefer hineingearbeitet, ließ es mich auch nicht mehr los . . . Ein scharfer Schwertschlag ist dieses Buch . . . L. setzt dem Bilde, das jener (Harnack) gezeichnet hatte, ein gleiches Gesamtbild entgegen . . . So beginnt eine mehrere Spalten füllende Besprechung im **Korrespondenzblatt für die ev.-luth. Geistl. in Bayern**.“

Die Endlosigkeit der Verdammnis und allgemeine **Wiederbringung.** Ein Beitrag zur Lehre von den letzten Dingen. Von Prof. Dr. Ludwig Lemme. Preis 1.20 Mark.

„. . . Die Ausführungen des Verfassers zeichnen sich durch große Klarheit und Präzision des Urteils aus und geben alles das, was für oder gegen die Apokatastasis gesagt werden kann. . .“

„**Korrespondenzblatt f. d. ev. Konferenz.**“

Die Aufgaben der christusgläubigen Theologie in der Gegenwart.

Von Lic. Dr. Kropatschek, Professor in Breslau. Preis: 50 Pf.

Dieser Vortrag hat bei der Wuppertaler Festwoche das lebhafteste Interesse erregt. Er verdient es auch, weil er großzügig die aus der Geschichte der Theologie geborene Lage der Gegenwart und nichtvoll die dadurch gegebenen Aufgaben der positiven Theologie darlegt. Er spricht ein freies, offenes Wort, das sicher da und dort Anstoß erregen wird. Er bekennt sich zur Lösung der zeitgemäßen, der modernen positiven Theologie und tritt für das Recht neuer Ergebnisse ebenso energisch ein, wie er mit Zureife unermüdet streift will. Wir raten sehr zur nachdenklichen Lektüre des Vortrags

Bunte (Reformation).

Warum glauben wir an Christus? Ein Vortrag von Professor Dr. Reinhold Seeberg. Zweite revidierte und erweiterte Auflage. Preis: 60 Pf.

„. . . Eine Dogmatik im kleinen . . . sagt die **Monatsschr. f. Stadt u. Land**.“

„. . . Enthält in 6 Abschnitten eine klare, kräftige, lebensvolle Darlegung der Gründe unseres Christentums . . . überaus reich und anregend.“

Oldenb. Kirchenblatt.

Vorsehungsglaube und Naturwissenschaft. Vortrag von Prof. Dr. O.

Rirn. Preis: 60 Pf.

„. . . Eine von den kleinen Schriften, die wir in **viele Hände** wünschen, vor allen Dingen solchen, die sich durch die moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung intellektuell bedrängt fühlen und doch ihren Glauben an die Vorsehung Gottes festhalten möchten.“

Evangel. Kirchenzeitung.

Natur und Sittlichkeit. Theoretische Richtlinien für praktische Tagesfragen. Von Prof. Dr. Friedrich Kropatschek. Preis: 50 Pf.

Die moderne Richtung und die Kunst. Von Eremita. IV. 267 Seiten

M. 1.50 br., M. 2.50 eleg. geb.

„. . . Die Lektüre, oder, besser gesagt, das Studium des Buches ist jedem zu empfehlen, der noch ein Interesse sich bewahrt hat an dem Werden und Sichauswirken deutscher Kunst . . .“
sagt der **Theologische Literatur-Bericht** am Schluß einer längeren Besprechung.

Verlag von **Edwin Runge** in **Groß-Lichterfelde.**

Die Charakterbildung des Geistlichen. Von Konsistorialrat

Fr. Lahusen, und
Die Macht der christlichen Ethik für das moderne Bewußtsein.
Vom Superintendenten **Jakobi-Schoeneberg.** In einem Hefte zusammen Preis 60 Pf.

„... Lahusens Wort, aus der Tiefe geschöpft, geht in ähnlicher Weise an die Gewissen, wie einst das **Büchseis** über die Besehrung der Geistlichen. Jakobis Arbeit ist wertvoll als christliche Besehrung der modernen und modernsten Literatur.“

„**Theolog. Jahresbericht.**“

Schriften von Professor D. Dr. Eduard König (Bonn):

1) Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik.

Preis 2 Mark.

„... Es verdient lebhaften Dank, daß hier ein Kundiger das Werkzeug, mit dem kritisch sezirt wird, selbst einer scharfen Kritik unterworfen und mehr als eine Scharte in ihm nachgewiesen hat.“

„**Theol. Literaturbericht.**“

2) Babyloniens Kultur und die Weltgeschichte. Preis 70 Pf.

„... Diese geschichtl. und **allgemein verständlich** geschriebene Schrift ist wohl geeignet, weitere Kreise in den Streit einzuführen und ihnen das rechte Verständnis zu geben.“

„**Ev. Kirchenzeitung.**“

3) Die Gottesfrage und der Ursprung des Alten Testaments. Preis 80 Pfg.

„Unter den Bekämpfern des unvorsichtigen Deltsch ist Professor König einer der glücklichsten. Auch hier versteht er in einer für Laien verständlichen Form eine Reihe jener vor-
schnellen Behauptungen und Urteile gründlich zu widerlegen.“

Pastor **E. Keller** in „**Auf dein Wort.**“

4) Glaubwürdigkeitspuren des Alten Testaments.

Preis 75 Pfg.

Dieses Heft ist besonders gegen Lepsius und Wellhausen gerichtet. Die Schrift beleuchtet kurz und doch gründlich einige Hauptfragen der alttestamentlichen Kritik.

„**Der Reichsbote.**“

5) Alttestamentliche Kritik und Offenbarungsglaube.

Preis 90 Pfg.

In gemeinverständlicher Form führt Verf. die Berechtigung der Textkritik vor Augen. ... Es ist ein Genuß, den Gedankengängen K.'s zu folgen.

„**Ev. Kirchenzeitung.**“

6) Die Babel-Bibel-Frage. Zugleich Kritik von **Deltsch's**

3. Babel-Bibel-Schrift und die wissenschaftliche Methode.

Preis 70 Pfg.

„... Duzende von Belegen bringt K. bei, aus welchen deutlich wird, wie ungenaue Arbeit Deltsch in komparativer wie historischer Hinsicht gemacht hat.“

„**Lit. Mittell. des bahr. Pfarrvereins.**“

7) „Altorientalische Weltanschauung“ und Altes Testament.

Letztes Hauptproblem der Babel-Bibel-Debatte. Preis 1 Mk.

„... Wir freuen uns dieser Abwehr babylonischer Phantastiegebilde und empfehlen die Schrift als einen wertvollen Beitrag zur sachlichen Schlichtung des Babel-Bibel-Streites auf das wärmste.“

„**Mitteilungen des Pfarrvereins.**“

Die Bedeutung des Evangeliums Johannis für die christliche Lehre.

Von **D. D. F. L. Ruelsen**, Professor am **Rast theol. Seminar** in **Berea (Ohio).** Preis 50 Pfg.

„... Diese positive Glaubensüberzeugung atmenden lehrreichen Ausführungen seien allen denen, die unser „**rechtes zweites Hauptevangelium**“ schätzen, zur Stärkung ihres Glaubens an den johann. Christus wärmstens empfohlen.“

„**Ev. Kirchenzeitung.**“

Unser Glaube in lebendiger Lehre. Von Joh. Piening, Pastor.
Preis: Mf. 3,25 brosch., Mf. 4,25 gebunden.

„Das ist ein vorzügliches Buch. In einem solchen hat es bis jetzt geradezu gefehlt. Zwar an „christlichen Glaubenslehren“ haben wir keinen Mangel. Aber sie sind nur zum allergeringsten Teil auch für Laien geschrieben. . . . Hier haben wir eine gemeinverständliche Darstellung des christlichen Glaubens in lebensfrischer Bezeugung unter Heranziehung einer geradezu erstaunlichen Fülle der trefflichsten Beispiele und erhebensten Zeugnisse aus Natur und Geschichte, die allein schon das Buch zu einem überaus lesenswerten und interessanten machen. So will meines Erachtens der christliche Glaube dargestellt sein; . . . wir können das Buch jedermann nur auf das angelegentlichste empfehlen. Als **Geschenk** etwa zur **Konfirmation** oder zu ähnlichen Anlässen **ganz vorzüglich geeignet**. . . .“

„**Die Wartburg.**“
„. . . In ganz trefflicher Weise versteht er es, die christliche Lehre dem Herzen näher zu bringen, so daß sein Buch zu einem **Genuße im edelsten Sinne des Wortes**, zu einer **Erbauung** wird. Eine Fülle von Aussprüchen, Bildern und Geschichten durchzieht die ganze Schrift, so daß der Leser den Ausführungen mit Interesse und Aufmerksamkeit folgen muß. . . . Geistlichen und Lehrern ist die Schrift noch besonders zu empfehlen als Fundgrube von Illustrationen für Predigt, Schule und Konfirmandenunterricht. . . .“

„**Sächs. Kirchen- und Schulblatt.**“
„. . . So ist das Buch wertvoll für die Hand des religiös gestimmten Laien und kann **besser als gelehrte Apologetiken** zu Jesu führen. Auch **Geistliche, Lehrer** usw. haben darin einen **reichen Schatz für Predigt, Seelsorge, Konfirmandenunterricht, Ansprachen, Religionsunterricht** usw.“

„**Kirchl. Wochenchrift.**“
„Das vorliegende, überaus gehaltvolle Buch will keine von den gewöhnlichen Dogmatiken sein. . . . Ich kann das Buch **allen Christen**, den **Theologen** sowohl wie den **gebildeten Laien** nur aufs wärmste empfehlen, als eine **reiche Quelle christl. Belehrung und Erbauung**. . . .“

„**Reformation.**“
„Eine lebensvolle, volkstümliche Darstellung der Glaubenslehre, ein warmes Glaubensbekenntnis des Verfassers und durch die vielen Geschichten und Zitate zugleich ein Glaubensbekenntnis vieler Christen aller Zeiten. Das Buch ist **packend und spannend, allgemein verständlich** und von **hohem apologetischen Wert**, in der Hand von Religionslehrern und Predigern kann es durch seine reiche Stoffauswahl gute Dienste tun.“

„**Badische Pfarrvereinsblätter.**“

Die Worte Jesu. Systematische Zusammenstellung aus dem Neuen Testament, entworfen von Max Vorberg, weiland Superintendent a. D. und Pfarrer, vollendet und herausgegeben von Georg Vorberg, Dr. phil. Preis: M. 1.70 brosch., M. 2.50 eleg. gebunden. Besonders elegant ausgestattet auf starkem Papier mit Goldschnitt und reicher Goldpressung des Einbandes als „Geschenkausgabe“ M. 2.50 brosch., M. 3.50 gebunden.

„In 26 Kapiteln, in vorzüglicher, systematischer Ordnung und Übersicht, bieten sich hier dem Leser **alle Worte des Herrn** dar. Das Buch ist bestimmt zur Erbauung und Belehrung für die Gemeinde. **Geistliche und Lehrer** können für die Zwecke des Unterrichts hier im Augenblick nachschlagen, was der Herr über den betreffenden Punkt gesprochen hat. Auch der Predigt kann das Buch mit Gewinn dienstbar gemacht werden. Für jedes Wort ist die Fundstelle angegeben. Es ist ein eigenartiges, auch zu **Gesetzszwecken vorzüglich geeignetes Buch**, das wärmste Empfehlung verdient.“ „**Schlesische Zeitung.**“
„Hier ist uns ein Buch dargeboten, das allen, Geistlichen wie Laien, notwendig ist, wie das liebe Brot, und bei dessen Verteilung man sich verwundert fragen muß: Wo kommt es, daß dieses Buch so lange ungeschriebenes Iteb! **Ohne Zweifel wird** das nachgelassene Werk des unvergeßlichen und von vielen schmerzlich vermißten Vorberg ein **Vollbuch** werden und das schönste Denkmal für den Verewigten.“

„**Kirchl. Wochenchrift.**“
„. . . Es wendet sich ebenso an die Glieder der Gemeinde zur Erbauung und Belehrung in allerlei Gewissensfragen und -Bedenten, wie an die Geistlichen und Lehrer für homiletische und katechetische Zwecke. Als **Geschenk** für Konfirmanden dürfte man sich **kaum ein geeigneteres Buch** als das vorliegende denken können. Ihnen wird es eine schätzenswerte Waffe sein beim Hinaustritt ins Leben, die sie schätzen wird vor den Verführern im allgemeinen und vor den Feinden des Evangeliums im besonderen. Das Buch verdient wärmste Empfehlung.“

„**F. M. im „Volk.“**
„Um deswillen eignet es sich als Erbauungsmittel besonders für diejenigen, welche das inhaltlich zusammengehörige, aber in den Evangelien zerstreute mit einem **Blick überschauen** und in seiner Harmonie auf sich wirken lassen möchten. Sie werden aus dem Buche immer wieder den überzeugenden Eindruck gewinnen, daß die „Worte Jesu“ für die mannigfaltigen Bedürfnisse des Herzens und Fragen des Lebens reichlich genügen.“

Theol. Literaturblatt.

Biblische Zeit- und Streitfragen. 315

Herausgegeben von
Prof. Dr. Kropatschek in Breslau.

Johannes der Täufer

Von

Lic. Dr. D. Procksch,
a. o. Professor der Theologie in Greifswald.

4. Tausend.



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Alle Rechte vorbehalten.

Meiner lieben Mutter
zugeeignet.

Der tragische Charakter der alttestamentlichen Religion, der sich in ihrem Gesamtverlauf wie im Geiste ihrer großen prophetischen Verkündiger offenbart, tritt auch im Leben Johannes des Täuflers zutage, des letzten alttestamentlichen Geistes. Das Zukunftsgemälde, das die Propheten in den freien Raum hinaus entwarfen und worin sie ihre Weltbetrachtung am reinsten entfalteten, entsprang einem sittlich bestimmten Glauben. Dieser fühlte den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit in der Nationalreligion und forderte darum vom Unbruch des künftigen Gottesreiches nicht nur die nationale Herrlichkeit, sondern auch das nationale Gericht. Auch bei Johannes kämpfen diese beiden Gedanken miteinander. Und auch als er Jesus als den Christus, als den König seines Volkes erkannt hat, versteht er das Wesen des Himmelreiches nicht völlig; das letzte Wort, das uns von ihm überliefert ist, ist das eines Zweifelnden. Er kannte den Begriff der in Christi Kreuz freigewordenen Geschichte noch nicht, in der sich Gericht und Herrlichkeit Gottes in gleicher Weise vollenden, obwohl er Christi Wesen tiefer als irgend einer bis dahin erkannt hat. In dieser geschichtlichen Situation liegt die erschütternde Tragik dieses Lebens.

Sein äußerer Umriß zeigt das Bild eines Großen, der aus dem Rahmen seiner Zeit weit hervortritt, sodaß ihr kleines Treiben im Hintergrunde fast verschwindet. Johannes läßt sich nur an einem Zeitgenossen messen, der sich auch selbst an ihm allein gemessen hat, an Jesus Christus. Was uns die flüchtigen Konturen der geschichtlichen Überlieferung kaum bieten, eine Quelle zur Erkenntnis seiner Größe, das bieten uns Jesu Worte über den Täufer. Mit dem Täufer allein unter allen Menschen hat sich Jesus innerlich auseinandergesetzt, von ihm allein hat er ein Charakterbild gegeben, das den Mangel einer ausführlichen Lebensbeschreibung mehr als aufwiegt, weil es von dem treuesten Menschenkenner herrührt. In diesem Bilde verbindet sich mit dem Charakter Johannes die unvergleich-

liche Energie der Wirkungen, die er auf seine Zeit ausgeübt hat. Wir sehen ihn als den Propheten, der an der letzten Schwelle der vorchristlichen Welt den Ertrag der alttestamentlichen Religion der Zukunft übergibt, als den ersten Entdecker Jesu als des Christus, des Messias seines Volkes, und als den Täufer, dessen Wassertaufe sich mit der Geschichte des Christentums eng verslochten hat.

Außer den Evangelisten erzählt uns nur der jüdische Geschichtsschreiber Josephus in seinen *Altertümern* einiges über Johannes, was der Beachtung wert ist. Dahin gehören nicht die jüngst gefundenen Abschnitte in der slavischen Übersetzung seines Werks, die von christlichen Händen eingeschoben sind, sondern nur das im Zusammenhang mit der Geschichte von Herodes Antipas Erzählte (*Antiquitates* 18,5,2). Die drei Synoptiker vermitteln uns die unerseßliche Quelle der Worte Jesu über Johannes, sonst aber haben sie kein geschlossenes Bild seiner Wirksamkeit gezeichnet. Das hat für die Zeit der ungehinderten Laufbahn des Propheten nur sein einstiger gleichnamiger Jünger zu tun gesucht, Johannes der Evangelist. Ihm verdanken wir die beste Einsicht in das zeitliche und persönliche Verhältnis des Täufers zu Jesu, wenngleich wir das wahr und groß entworfene Mosaikbild, das er von beiden Männern gibt, nur wie im klaren See seiner Gedanken versunken vor uns haben.

1. Johannes der Prophet.

Im fünfzehnten Jahre des Kaisers Tiberius, das nach der von Lukas wahrscheinlich befolgten syrischen Ära mit dem 1. Oktober 27 n. Chr. begann, in des Jahres Winterhälfte, trat Johannes der Täufer in die Öffentlichkeit ein (Lukas 3,1). Er war Judäer und entstammte einem priesterlichen Geschlecht; sein Vater hieß Zacharias und seine Mutter Elisabeth (Lukas 1,5—7). Seine Eltern hatten ihn Gott geweiht als Naziräer, wie Samuel einer war. Er trug langes Haar, und nie berührten seine Lippen den Wein (Lukas 1,15. 7,33), auch die Brotfrucht mied er (Lukas 7,33); nur Heuschrecken, die der Wind reichlich über Judäa hinfegte, und wilder Honig waren seine Speise. Er trug die rauhe Prophetentracht, einen Mantel aus Kamelshaar, den ein lederner Riemen gürte (Matthäus 3,4. Markus 1,6). Rau und hart wie seine Lebensweise war auch die Stätte seiner

Jugend; jung hatte er sich in die wilde judäische Wüste zwischen dem Gebirgskamm und dem toten Meere zurückgezogen, um hier zu fasten und zu beten (Lukas 1,80. 3,2 cf. Matthäus 3,1). Wie einst Mose und Elia, deren Gestalten gerade jetzt wieder die Phantasie des Volkes bewegten, in der Wüste Gott gesucht und gefunden hatten, so kann es kaum anders sein, als daß auch Johannes Gott dort suchte und fand. Er lebte nicht aus dem geistigen Schatze seiner Gegenwart, sondern aus den großen Gedanken der Vergangenheit. Vor allem wirkte das Buch Jesaja tief auf ihn ein; hier fand er einen Geist, der seinem Geiste verwandt war und ihn mit prophetischen Ahnungen inspirierte. In der Gesellschaft von Steinen und Ottern und dürrer Bäumen reifte der furchtbare Ernst des Propheten in ihm, der den Freuden der Welt abgestorben war und dem Geschlechte seiner Zeit so unverständlich erschien, daß sie ihn wohl als von einer dämonischen Macht besessen schalteten (Matthäus 11,18. Lukas 7,33). Hier bildete sich auch die prophetische Melancholie seines Wesens, in der er die Greisenhaftigkeit und Sündhaftigkeit der alten Welt empfand, der das Endgericht drohte. In dem Kontrast, der ihn den Zuständen seiner Umgebung so schroff entgegenstellte, lag aber zugleich die mächtige Anziehungskraft, die der Täufer auf sein Volk ausübte, als er die Gebirgseinsamkeit der Wüste verließ und am Unterlauf des Jordans sein Taufwerk begann.

Dort finden wir ihn inmitten der Scharen aus Jerusalem und der Provinz Judäa, also anfangs gewiß auf judäischem Boden, wie er die Taufe der Buße predigt (Matthäus 3,5f. Markus 1,4f.). Ich tauche euch ins Wasser; es kommt aber einer, der gewaltiger ist als ich, des ich nicht wert bin, daß ich seinen Schuhriemen auflöse: der wird euch ins Feuer tauchen (Lukas 3,16 cf. Matthäus 3,11). Von Anfang an erklärt Johannes seine Wassertaufe nicht als endgültige Erscheinung, sondern nur als Vorzeichen des abschließenden Gerichts mit der Feuertaufe. Das Ende der gegenwärtigen Welt ist gekommen und wird sich im Feuergerichte vollenden. Daß Israel durch ein jüngstes Gericht hindurch müsse, war ein altprophetischer Gedanke; alle Propheten von Amos bis auf Hesekiel hatten ihn verkündet. Im babylonischen Exil schien ihre Weissagung erfüllt zu sein; doch auch in der späteren Zeit tauchte aus den frohen Zukunftserwartungen dann und wann der Gerichtsgedanke auf, und nicht sonder Absicht haben die Sammler des Zwölfspro-

phetenbuches Maleachis Wort an den Schluß gestellt, das die Botschaft des Propheten Elia als des Wegbereiters für Gottes Gerichtstag in Aussicht stellt (Maleachi 3,23 f.).

Nun ist Elia in Johannes wiedergekommen (Matthäus 17,10 ff. Markus 9,11 f.), und wie seine Taufe das Vorspiel des Endgerichts ist, so ist seine Person Vorläufer der Person des Messias, der gewaltiger ist als er selbst. So groß ist der Unterschied zwischen ihnen, daß er sich nicht wert fühlt, dem Messias den Schuhriemen aufzulösen; der geringste Sklavendienst an ihm ist viel zu hohe Ehre für die Demut des Propheten. Die Herrlichkeit des kommenden Mannes (Matth. 11,1) soll durch dies Bild zur höchsten Höhe erhoben werden: wie klein ist gegen diesen König der König Herodes Antipas, den Johannes wie einen gewöhnlichen Sünder behandelt. Wunderbar ist die Plastik, mit der des Propheten Auge die nie gesehene Messiasgestalt schildert; die Welt der Zukunft liegt aufgedeckt vor ihm und erregt sein Inneres, wie andre Menschen durch eine erschütternde Gegenwart erregt werden. Der Erwartete tritt auf als Richter des auf Erden erscheinenden Himmelreichs; schon steht er da mit der Worffschaukel in der Hand, seine Tenne zu fegen und den Weizen in seine Scheune zu sammeln, die Spreu aber zu verbrennen mit unlöschbarem Feuer (Luk. 3,17. Matth. 3,12). Das messianische Gericht ist ein großer Scheidungsvorgang, wie beim Worfeln die Körner von der Spreu geschieden werden und dann jedes an seinen Ort gesammelt wird.

Das messianische Gericht aber vollzieht sich nicht an der Heidenwelt, sondern am Gottesvolke; und hier bricht der Bußernst des Täufers voll hervor: Fangt nicht an, bei euch zu denken: Wir haben Abraham zum Vater; denn ich sage euch, daß Gott aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken kann (Luk. 3,8. Matth. 3,9). Abraham hatte die Verheißung der großen Zukunft erhalten, und Johannes erkennt das Fortwirken dieser Verheißung auf Abrahams Geschlecht an. Aber nicht nach dem Blut, sondern nach dem Geist bestimmt sich die Nachkommenschaft Abrahams. Das sündige Israel ist in Wirklichkeit gar nicht Abrahams Geschlecht; dies muß aus dem Geiste des Erzvaters gezeugt sein und kann von Gott aus den toten Steinen geschaffen werden. Das Israel nach dem Fleisch verfällt dem Gericht. Und das Gericht drängt ohne Zögern heran; schon liegt den Bäumen die Art an der Wurzel, um sie abzuhaueu und ins

Feuer zu werfen, wenn sie faul sind und keine Frucht bringen. Raum scheint noch Zeit zur Umkehr zu sein (Luk. 3,9. Matth. 3,10). Gewaltig klingt hier Jesaias Sprache wieder, die er einst gegen Juda schleuderte (Jes. 10,16—19).

In so eindringlichen Worten predigt Johannes die Buße. Sie muß eine Umkehr sein nicht im äußeren Gebahren, sondern in den Triebkräften der Seele, eine Verwandlung des Inneren, aus dem Früchte entspringen sollen, die einer wirklichen Buße entsprechen (Luk. 3,8. Matth. 3,8). Lukas hat uns ein anschauliches Bild erhalten, wie der Täufer die einzelnen geängsteten Gewissen der Leute zurechtwies. Wer zwei Röcke hat, gebe einen dem Nackten, wer Brot genug hat, teile andern davon mit. Die Zöllner, dies verdächtige Gefindel, sollen nur den vorgeschriebenen Zoll einfordern und nichts in die Tasche stecken; die Soldaten sollen nicht Raub und Erpressung üben, sondern an ihrem Golde sich genügen lassen (Luk. 3,10—14). Er behandelt jeden nach seinem Stande, und so groß die sittliche Gesamtforderung ist, fordert er, um sie ins Werk zu setzen, im einzelnen nichts Unmögliches, sondern Erreichbares. Über allem steht das Gebot des Rechts und der Milde, worin seine Predigt wiederum an die großen Klassiker Amos und Jesaia erinnert.

Eut Buße; das Himmelsreich ist nahe herbeigekommen (Matth. 3,2). Darin gipfelt seine ganze Predigt. Mit dem Himmelreich erscheint die große Umwandlung aller Dinge, der die Umwandlung des Menschenherzens entsprechen muß, wenn sie heilbringend für den einzelnen sein soll, anstatt ihn im Gericht, mit dem sie anhebt, zu vernichten. So ist der Gedanke der Religion, der sich im Worte Himmelsreich für die Zeitgenossen des Täufers zusammenfaßt, aufs strengste gebunden an den Gedanken der Sittlichkeit, und hierin liegt recht eigentlich Johannes epochemachende Tat. Er legte den Grund, auf dem Jesus seine Predigt vom Reich aufbauen und verständlich machen konnte. Der volkstümliche Ausdruck Himmelsreich, den Markus und Lukas durch den des Gottesreiches ersetzen, findet sich fast nur bei Matthäus, ist aber gewiß nicht jünger, sondern älter als der andere. Beide Ausdrücke bezeichnen dieselbe Sache und können daher füreinander eintreten. Damit ist aber nicht gegeben, daß auch der Genitiv Himmel nur eine euphemistische Umschreibung für Gott ist, was allerdings in den Rabbinenschulen der Fall ist. Denn Johannes und Jesus

haben Gottes Namen ohne Bedenken gebraucht, und wie der Judenchrist Matthäus gerade nur bei der Zusammen-
setzung Himmelreich darauf gekommen sein sollte, Gottes Namen in den des Himmels zu ändern, ist unverständlich. Vielmehr wird das bevorstehende Reich von Johannes und Jesus wegen seiner Herkunft nach dem Himmel benannt. Markus und Lukas, die für Heidenchristen schreiben, haben den Ausdruck zur Verdeutlichung für diese leicht geändert.

Das Himmelreich hat eine räumliche und zeitliche Außenseite, obwohl sein Wesen in Religion und Sittlichkeit besteht. Auch Johannes hat es wie alle seine Zeitgenossen, Jesus eingeschlossen, zeitlich und räumlich gedacht, wenn er von seiner unmittelbaren Nähe spricht. Wir dürfen uns seine Vorstellung aus der Bilderwelt seines genialsten Jüngers veranschaulichen; denn kaum zufällig erinnert der Evangelist Johannes in seinem Offenbarungsbuche mit den messianischen Bildern des Lammes (ApoK. 5,6 ff. cf. Joh. 1,29. 36), des Bräutigams (ApoK. 19,7 ff. cf. Joh. 3,29 ff.), des Schnitters (ApoK. 14,14 ff. cf. Lukas 3,17. Matth. 3,12) an die Bildersprache seines alten Meisters, des Täufers; wie man erkannt hat, wird er sie diesem entnommen haben. Ähnlich wie in der weltgeschichtlichen Phantasie des jüngeren Johannes hat sich auch beim älteren das Schauspiel des kommenden Himmelreichs in die beiden Stadien des furchtbaren Endgerichts und der seligen Endzeit zerlegt. Aber ganz deutlich ist bei ihm die Erde der Schauplatz. Wenn der Messias das Gericht mit der Worffschaukel und der Feuer-
taufe über die Menschen vollzogen hat, dann gehen die Bösen ins ewige Feuer, die Guten aber ins Himmelreich. Dies schließt seine Herrlichkeit nach der Zeitanschauung unmittelbar über dem Erdkreis auf, etwa wie in einem mittelalterlichen Gemälde himmlische und irdische Welt sich farbenprächtigt ineinander schmiegen. Oben an Stelle der blauen Himmels-
glocke die Wolke der himmlischen Heerscharen, über allen der Messias, der ersehnte König Israels in der Endzeit mit goldnem Diadem (ApoK. 14,14 ff.), und inmitten der Erde hoherhaben das verklärte Jerusalem, die Stadt mit den guldnen Gassen und den Perle-
ntoren (ApoK. 21,10 ff.). Alles eine große Hochzeitsfeier zwischen dem himmlischen Bräutigam und der irdischen Braut (Joh. 3,29), an langer Tafel die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob mit den Frommen essend und trinkend (Matth. 8,11. Luk. 14,15). Und vielleicht hat schon der Täufer wie später

sein Jünger (Apoſt. 21, 22) keinen Tempel mehr im Himmelreich geſucht, da er nirgends in ſeiner Predigt den Kultus erwähnt.

Wir haben geſehen, wie in Johannes der Glaubensernſt und Bußernſt der alten Propheten von Elia biß auf Jeſaia und Jeremia auferſteht und ſeiner Predigt vom Himmelreich den Grundzug der Religion des Geiſtes verleiht. Darin unterſcheidet er ſich von allen Zeitgenoſſen. Doch kann dieſer Prophet auch im Zuſammenhang mit einer Zeiterschei-
nung betrachtet werden, deren großartigſter und tatkräftigſter Vertreter er war. Das iſt die ſogenannte Apokalypſtik, die Offenbarungsbewegung. Seit den Tagen der erſten Makkabäer, da Judas zum Schlage ausholte gegen die griechiſch-ſyriſche Tyrannei und Religionsverfolgung, alſo nunmehr ſeit zweihundert Jahren, war in den Kreiſen der jüdiſchen Frommen die Apokalypſtik erwacht. Der Chorführer dieſer Bewegung iſt der Schreiber des Buches Daniel. In der Religionsnot, als die Juden zum Eintritt in die griechiſch-ſyriſche Religion und Kultur gezwungen werden ſollten, erhob ſich mächtig die unendliche Sehnsucht der Frommen nach dem Ende der Dinge, und Daniels Prophetengeiſt fühlte die großartige geſchichtliche Situation heraus, daß man nach dem Ablauf der vier antiken Weltperioden Babylons, Mediens, Perſiens und Makedoniens am Wendepunkt der Antike überhaupt ſtand. Vom Himmel her wird eine neue Weltmacht eintreffen, das Himmelreich, mit dem zugleich das Endgericht erſcheint (Dan. 2. 7. 8), in dem ein Teil der Toten auferſtehen wird, die Frommen zu ewiger Seligkeit, die Gottloſen zu ewiger Pein (Dan. 12). Von den Kreiſen der erwartungsvollen Frommen Iſraels wurde dieſe Ideenwelt begierig aufgegriffen und weitergebildet. Hinter dem meſſianiſchen Gericht mit der Totenauferſtehung auf Erden, der „erſten Auferſtehung“ (Apoſt. 20, 6), deren Periode man ſich wohl tauſendjährig dachte (Apoſt. 20, 1 ff.), tat ſich ein himmliſches letztes Endgericht mit der außerirdiſchen himmliſchen Zukunftswelt auf, die allen Geiſtern, Engeln und Menſchen, Lebendigen und Toten, das endgiltige Schickſal für die Ewigkeit brachte. Die Zeugen dieſer oft wunderſamen krauſen Zukunftſphantaſie ſind die jüdiſchen Offenbarungsbücher, die Apokalypſen Henochs mit ihren eingeshobenen meſſianiſchen Bilderreden (Henoch 37—71), Moſes, Elias, Eſras und Baruchs, die erſt neuerdings weiteren Kreiſen bekannt werden, zum Schluß auch, chriſtlich veredelt,

die biblische Apokalypse des Evangelisten Johannes, in der sich die ganze Bewegung ins Christentum hinübergerettet hat und weiter lebt.

In dieser Gedankenwelt, wenn überhaupt irgendwo in der Zeitgeschichte, ist der Umkreis zu suchen, in dem sich auch die Prophetie des Täuflers bildete; denn auch er lebt völlig in der Zeit des Endes. Doch zwei Züge heben seine Apokalypitik von der jüdischen ab. Der Gerichtsgedanke wird von ihm nicht auf die Heidenwelt, sondern auf das Gottesvolk angewandt und in voller Strenge durchgeführt, so daß die Möglichkeit vor ihm schwebt, alle Bäume seien faul, alle Abrahamsöhne nach dem Fleisch müssen ins Feuer, und aus Steinen müsse ein neues Abrahamsgeschlecht erweckt werden. Und neben diesem einzigartigen Ernste steht die Tatkraft des Täuflers. Jene Apokalypsen erwachsen alle in den Kreisen der Stillen im Lande, weltfern und lebensfern. Nicht nur von der jüdischen Regierungspartei, dem Priesteradel, unterschieden sie sich, sondern auch von den Schriftgelehrten und Pharisäern, mit denen sie vor ein paar hundert Jahren einmal mögen verbunden gewesen sein. Denn alle diese Gruppen trieben im Volke lebhafteste Agitation, vor allem bekanntlich die Pharisäer. Vergleichen scheinen die Apokalypitiker nicht getan zu haben, sie ließen die alte Welt sterben, ohne sich viel um sie zu kümmern. Dagegen bekommt durch Johannes die Apokalypitik nationale Bedeutung. Weil die Idee des heranbrechenden Himmelreichs mit der Macht einer göttlichen Notwendigkeit seine ganze Person beherrschte und in den Tiefen bewegte, weil sie mit dämonischer Gewalt, aus seiner Herzenskraft genährt, wieder hervorsprang, darum erschütterte er die Seele des jüdischen Volkes von Judäa bis Galiläa und bis in die Diaspora hinein, und so wenig nachhaltig auch die Erschütterung war, so lockerte sie doch den Boden auf, in den das Samenkorn des Evangeliums gestreut werden sollte.

Das Gesetz und die Propheten wirken bis auf Johannes. Von da an bricht sich das Himmelreich Bahn, und eindringlich drängt man sich hinein (Luk. 16,16 cf. Matth. 11,12). So etwa mag das abgerissene Wort des Herrn ursprünglich gelautet haben, das uns weder von Lukas noch von Matthäus ganz unverändert überliefert ist. Es scheint in Jesu erster Zeit, als Johannes noch neben ihm wirkte, gesprochen zu sein; denn es gibt die mächtige Wirkung der Predigt des Täuflers vom Himmelreich im Volke wieder. Mit ihm ist

eine neue Periode der Religion angebrochen. Der alte Bund vom Sinai, den Geseß und Propheten predigen, ist nun zu Ende. Es war nur Weissagung, in Wirklichkeit durfte das Himmelreich damals noch nicht hereinbrechen und keiner sich hineindrängen ohne zu sterben (Exodus 19,21—25). Jetzt ist mit dem Himmelreich die neue Zeit da, jetzt beginnt das Himmelreich in der Predigt Johannes mächtig zu werden, und leidenschaftlich begehren die Scharen hineinzugelangen, die sich der Taufe unterwerfen. Es klingt wie ein Freudenruf Jesu über die entfesselte Bewegung, die in dem mächtigen Propheten ihren Mittelpunkt hat; wie der Angelpunkt zweier Welthälften und der seines Zeitalters steht er da, die Gemüter erschütternd. Das ganze Volk war überzeugt, daß ein neuer Prophet aufgetreten sei (Mark. 11,32. Matth. 21,26. Luk. 20,6), wenn sie sich auch wohl ärgerten, daß er nicht nach ihrer Pfeife tanzen wollte und sich gelegentlich erfrechten, ihn besessen zu schelten (Matth. 11,18. Luk. 7,33), weil er fastete und den Freuden der Welt unzugänglich war. Dennoch eilten sie in hellen Haufen zum Jordan, den Propheten zu sehen, der so wenig Ähnlichkeit hatte mit dem schwanken windgepeitschten Rohr, das ihn umrauschte, und das genaue Gegenteil war von den verweichlichten Schranzen des Königs in den üppigen Kleidern (Matth. 11,7 ff. Luk. 7,24 ff.). Er faszinierte alle, wenngleich sie ihn fast alle nicht verstanden. Verstehen konnten ihn nur die, denen seine Bußpredigt ins Herz drang und die Seele vor dem nahen Gericht erzittern ließ, und das waren nicht die Leiter und Vornehmen, sondern die Zöllner und Huren (Matth. 21,32. Luk. 7,29) aber auch die Stillen im Lande, die sich sehnten, das Himmelreich zu schauen.

Es konnte nicht fehlen, daß alle Volkskreise, deren Alltagsleben Johannes mit seinem Bußrufe so scharf durchschneidet, sich allerlei Gedanken über sein seltsames Wesen machten. Endlich hatte man wieder einen Propheten, wonach man schon seit den erregten Tagen der Makkabäerzeit erwartungsvoll ausgeschaut hatte, und mit ihm schien überdies das geheimnisvolle Ende der Dinge unmittelbar anheben zu sollen. Die Stimmen über ihn waren geteilt. Die einen begnügten sich mit der Vorstellung, daß der erwartete Prophet da sei. Andere hielten ihn für Elia, der ja nach Maleachi vor dem Erscheinen des Gerichts auftreten sollte; denn gerade in Gelehrtenkreisen wurde damals Elias Wiederkunft vor dem Messias viel verhandelt (Matth. 17,10 ff. Mark. 9,11 ff.), und

noch hundert Jahre später wirkte dieser Glaube in der Judenthums, wie uns Justin der Märtyrer berichtet. Man kann aus dem Vergleich mit Elia, dem grandiossten aller Propheten, einen Eindruck gewinnen von der hohen Majestät, die über dem Täufer ausgebreitet lag. Noch andere durchsuchte der Gedanke, ob er nicht gar der Messias, der Christus, der verborgene König der Endzeit selber sei (Joh. 1,21. Luk. 1,15), und bezeichnend ist, daß man ihm zutraute, er könne, längst enthauptet, von den Toten auferstehen (Matth. 14,1 ff. Mark. 6,14 ff. Luk. 9,7); so überirdisch war seine Erscheinung. Wundervoll ist die Demut, in der Johannes alle diese Erwartungen zurückwies. Er war nicht der Messias, er wollte nicht Elia sein, nicht der erwartete Prophet: Ich bin die Stimme jenes Rufers in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn (Joh. 1,23 cf. Matth. 3,3. Mark. 1,3. Luk. 3,4). Namenlos wollte er bleiben, mit seiner Gestalt verschwinden hinter seinem Prophetenwort, das einst der Prophet Jesaja im Geiste vernommen hatte (Jes. 40,3). Dies Wort aber wendete die Aufmerksamkeit von ihm weg auf den Gewaltigen, der da kommen sollte. Welche Entsakungskraft, aber zugleich auch welche prophetische Gewißheit gehörte dazu, auf den Wellenhöhen der nationalen Begeisterung, die er allein verursacht, sich zu verbergen hinter dem Unsichtbaren, allen eignen Ruhm einem andern zuzusprechen, der auf der Bühne der Geschichte noch gar nicht erschienen war. Unsagbar groß zeigt sich Johannes in diesem Wort; es macht ihn uns liebenswert wie keines sonst.

Der Erfolg seiner Predigt war am nachhaltigsten in seinem Jüngerkreise. Wie später Jesus, so hatte auch der Täufer aus dem Schwarm derer, die sich von ihm taufen ließen, eine kleine Gruppe ausgewählt für seine nächste Umgebung und gewiß auch, um ihn beim Taufwerk, das ja nicht nur die seelischen, sondern auch die physischen Kräfte in Anspruch nahm, zu unterstützen. Nach frommer Sitte, die auch Jesus aufnahm (Luk. 10,1), erscheinen sie wohl zu zweien und zweien (Joh. 1,35. 37. Luk. 7,18) in seiner Umgebung und auf Reisen. Sie lebten sein karges, ernstes Leben mit und fasteten eifrig (Matth. 9,14 ff. Mark. 2,18 ff. Luk. 5,33 ff.). Auch empfingen sie von ihrem Meister ein vorbildliches Gebet, wer weiß, ob es dem Vaterunser unähnlich war (Luk. 11,1), und vor allem hielten sie die Taufsitte hoch in Ehren. Zu ihnen zählten auch einige fromme Galiläer vom See Gennefar, Andreas und gewiß Johannes

der Evangelist, der größte aller seiner Jünger (Joh. 1,35—40). Neidlos sah er, wie sie später mit ihren Brüdern Simon Petrus und Jakobus und ein paar Landsleuten Jesu nachzogen. Es lag nun einmal in seiner Bestimmung, daß die edelsten Geister seines Kreises nicht bei ihm bleiben konnten, als Jesus erschien. Doch auch die andern, die in enger Treue bei ihm blieben und ihn wohl über seinen Täufling Jesus stellten, ja im Stillen die Frage bewegten, ob ihr Meister nicht doch der Messias sei (Joh. 3,25 ff.), erregen unsre Theilnahme. Sie besuchten ihn im Kerker und erzählten ihm von Christi Wundern (Matth. 11,2. Luk. 7,18) und haben den letzten Verkehr zwischen Johannes und Jesus vermittelt und schließlich die Schreckensnachricht von der Enthauptung ihres Herrn zu Jesus gebracht, nachdem sie seinen Leib begraben hatten (Matth. 14,12. Mark. 6,29). Wir finden Spuren von Johannesjüngern noch in der Apostelgeschichte in Ephesus, wo ihrer zwölf mit Paulus in Berührung kommen und Christi Taufe annehmen (Act. 19, 1 ff. cf. 18,24 f.). Vielleicht hat auch der greise Apostel Johannes dort noch welche gekannt und sie die rechte Stellung zum Christentum gelehrt (Joh. 1,6—8). Sie mögen ins Christentum eingegangen sein, sie hatten neben diesem keine Lebenskraft mehr.

Der Schauplatz der Taufbewegung am Jordan lag an der Grenze zweier Herrschaftsgebiete, die beide von der Wirksamkeit des Propheten ergriffen wurden. Das Reich des großen Herodes (37—4 v. Chr.) war mit seinem Tode zerfallen und unter seine Söhne geteilt; den fernen Nordosten bekam der ehrenwerte Philippus (4 v. Chr.—34 n. Chr.), Galiläa und Peräa, das Ostjordanland, der elende Herodes Antipas, Jesu Landesherr (4 v. Chr.—39 n. Chr.); Judäa und Samaria war nach der kurzen Regierung des Archelaus (4 v. Chr.—6 n. Chr.) zur Genugthuung der leitenden jüdischen Kreise römische Provinz geworden. Die Verwaltung leitete hier ein Prokurator oder Landpfleger, der in der Hafenstadt Cäsarea residierte und nur bei besonderem Anlaß wie den jüdischen Hauptfesten die dann lebhaft erregte Hauptstadt Jerusalem besuchte. Seit kurzem, wohl erst seit dem Jahre 27 n. Chr., war Landpfleger ein gewisser Pontius Pilatus, ein roher, gewaltdätiger Charakter, der die Juden nicht zu behandeln verstand. Gegen Johannes unternahm er indes nichts, er scheint ihm wie später Jesus Christus immer noch lieber gewesen zu sein als die jüdischen Oberen. In

Judäa, der Südhälfte seiner Provinz, bildeten die Priester und Schriftgelehrten neben den Ältesten die im Synedrium, im hohen Rat, sitzende amtliche Behörde des Volks. Diese hatte, unter manchem Vorbehalt des Landflegers, die richterliche und polizeiliche Gewalt in Judäa; sie mußte also zu Johannes Stellung nehmen. Eine Zeitlang, scheint es, ließ ihn der hohe Rat gewähren und verhielt sich beobachtend. Erst als er den Gipfelpunkt seiner Laufbahn überschritten hatte, der freilich nur wenige Monate hinter dem Anfangspunkt gelegen haben kann, etwa im Frühling 28 n. Chr., kam eine Kommission von Priestern und Leviten zur Taufstätte und fragte ihn nach seinem Rechtstitel (Joh. 1,19 ff. Act. 13,24 f.), da die Volksgerüchte vom Messias, von Elia, vom erwarteten Propheten zu ihren Ohren gedrungen waren. Er wies alle Bezeichnungen ab, er wollte nur die prophetische Wüstenstimme sein. Wir wissen, daß die Behörden nichts von seiner Taufe und Bußpredigt wissen wollten (Matth. 21, 23 ff. Mark. 11,27 ff. Luk. 20,1 ff.); sie dachten nicht daran, in ihr eine göttliche Mission zu erblicken. Doch unternahmen sie nichts gegen ihn, oder wenn sie solche Absicht hatten, wurde sie ihnen dadurch verwehrt, daß er sich inzwischen auf das Ostufer, in Herodes Gebiet, zurückgezogen hatte (Joh. 1,28. 10,40—42).

Während die Priesterschaft ziemlich verweltlicht war und dem Volke fern stand, beherrschten dies die Schriftgelehrten gänzlich durch die gesetzliche Volkspartei der Pharisäer. Das waren einst die Frommen im Lande gewesen, jetzt war ihre Frömmigkeit verknöchert und erstarrt. Dennoch durchdrangen sie wie ein Sauerteig das judäische Volk und gängelten es durch ein Netz von verzwickten Satzungen und Übungen, durch Abtöten aller ursprünglichen Lebensgewalt der Religion. Sie interessierten sich naturgemäß für die Johannestaufe, in der ein anderer Geist lebte, und wir hören, daß sie mit ihm über seine Vollmacht verhandelten. Warum taufest du, wenn du weder der Messias bist noch Elia noch der erwartete Prophet (Joh. 1,24 f.)? Sie wollten ihm jetzt sein Recht verkümmern, nachdem sie wahrscheinlich anfangs zugewartet hatten, da sie unmöglich die gewaltige Bewegung in den Tiefen des Volkes ersticken konnten. Erst nachdem sie einen Rechtsgrund gegen seine Taufe gefunden zu haben glaubten, traten sie offen hervor. Er hatte sie längst durchschaut. Otterungezücht — dies furchtbare Wort hat er gewiß nur ihnen entgegengeschleudert (Matth. 3,7), wie Jesus es gegen sie

wiederholt hat (Matth. 23,33). Wer hat euch glauben machen, daß ihr dem künftigen Zorn entinnen werdet? Er kannte ihre Schlangennatur, die wegen der Menge Furcht vor dem Endgericht heuchelte und doch nur darauf aus war, dem Täufer das Herz des Volkes zu stehlen; denn sie dachten ja nicht daran, sich taufen zu lassen (Luk. 7,29 f.). So prallt schon zu Johannes Zeit der Gegensatz zwischen Prophetie und Gesetz mächtig aufeinander; den Kampf, den Jesus gegen die Phariseer aufnahm und zu Ende führte, hat Johannes begonnen. Mit Riesenkraft brach die Prophetie jetzt in den gewaltigen Formen der Apokalypitik hervor und drohte, das ganze System des Pharisäismus zu zerreißen, das seit lange die religiöse Hauptmacht im Judentum gewesen war. In der Natur dieses Gegensatzes lag ein Kampf auf Leben und Tod. Wenn die Phariseer ihn gegen Johannes nicht durchführten, so wird dies daran gelegen haben, daß er sie durch sein plötzliches unerwartetes Auftreten gänzlich überraschte und ihren Einfluß auf die Menge fürs erste erschütterte. Sie mußten erst wieder ins Gleichgewicht kommen, und das geschah zu Jesu Zeit.

In der mit der Taufe Jesu beginnenden zweiten Hälfte seiner Wirksamkeit finden wir den Täufer vorzüglich im Ostjordanlande, im peräischen Teil der Herrschaft des Herodes Antipas. Diese Periode beginnt vor Ostern 28 n. Chr. und mag noch die Sommermonate dieses Jahres mit erfüllt haben (Joh. 3,22 ff.). Langsam scheint er auf dem Ostufer stromaufwärts gezogen zu sein, taufend und predigend. Eine Zeitlang hat er auch das Westufer wieder betreten, wenn Enon und Salem mit der wasserreichen Umgegend in der Nähe von Sythopolis zu suchen sind (Joh. 3,23 f.). Vielleicht hat er im Gebiet dieser griechisch-syrischen Freistadt ungefährdet von Pilatus oder Herodes sein Lebenswerk zum Abschluß bringen wollen, wir können aber seinen Bewegungen im einzelnen nicht mehr folgen. Nur muß er zuletzt wieder in Peräa aufgetreten sein, da ihn Herodes Antipas in seinem Machtbezirk gefangen nahm.

Peräa und Galiläa standen unter gleicher Herrschaft; und so sehen wir östlich vom Jordan gerade Galiläer in der Umgebung des Täufers. Andreas und Simon Petrus, Johannes und Jakobus, Philippus und Nathanael und vor allem Jesus ließen sich von ihm taufen und verharrten teils als seine Jünger, teils als seine Zuhörer länger oder kürzer bei ihm, bis Jesus langsam die Taufbewegung in ein neues

Bett leitete. In Galiläa wehte ein frischerer religiöser Hauch als in Judäa, die bedrückende Atmosphäre des Schriftgelehrtentums war hier schwächer. Freilich zeigte das Leben nicht überall den friedlichen Zug wie im Jüngerkreise Jesu. Seit dem Tode Herodes des Großen zuckte wiederholt der religiöse Fanatismus auf, der sich mit irdisch-messianischen Ideen verschmolz; denn der Haß gegen Herodes und sein Haus kochte hier in der Tiefe. Der Galiläer Judas, der Begründer der Zelotenpartei, soll damals nach der Krone gestrebt haben, und ähnliches erzählte man sich von einem Sklaven Simon in Peräa und von einem Hirten Athronges. Nun rief Johannes wiederum eine messianische Bewegung hervor. Ihr Motiv hatte freilich mit Politik nicht das geringste zu tun, sondern ruhte in der lautersten Tiefe der Religion. Aber sobald sie auf die erregbaren Galiläer und Peräer übersprang, war es fast unvermeidlich, daß hier auch irdische Hoffnungen neu geweckt wurden, und Herodes Antipas konnte dem ganzen Vorgange unmöglich teilnahmslos zuschauen. Der Konflikt zwischen Johannes und Herodes war eine Naturnotwendigkeit wie der zwischen Johannes und den Phariseern, und wenn Josephus erzählt, Herodes habe wegen des gewaltigen Einflusses des Täufers auf die Menge einen Aufstand befürchtet und ihn darum verhaftet, so ist damit der sachliche Grund zur Katastrophe gewiß richtig angegeben (Jos. Ant. 18, 5,2).

Die Evangelisten heben dagegen einen persönlichen Grund hervor, der sicherlich wie ein Funken in den Zunder fiel und den äußeren Anlaß zur Einkerkelung des Täufers bildete. Der König war ein Ehebrecher (Luk. 3,19 ff. Matth. 14,3 ff. Mark. 6,17 ff.). Er hatte eine Leidenschaft zu Herodias, dem Weibe eines seiner Brüder, gefaßt und sie nach der Entführung zur Königin erhoben, was die Flucht ihrer Vorgängerin, einer Tochter des arabischen Königs Aretas, zu ihrem Vater zur Folge hatte. Wir kennen den Zeitpunkt dieses Verbrechens nicht sicher. Doch hindert nichts, es gleichzeitig mit der Taufbewegung anzusehen; jedenfalls wird Johannes dem Könige entgegengetreten sein, sobald dieser ihm erreichbar war. Das geschah am ehesten in Livias, einer königlichen Burg, Jericho gegenüber im Jordangau, von der Stätte des Täufers höchstens wenige Stunden entfernt. Ob der König zum Propheten oder der Prophet zum Könige kam, wissen wir nicht. Doch ist die zweite Annahme viel wahrscheinlicher; denn auch zu Jesus ist Herodes

nicht gegangen, und dagegen hat es gewiß der Kühnheit und dem Bußernst des Propheten entsprochen, den Fuchs (Luk. 13,32) in seinem Bau zu stellen. Gewaltig trat er vor ihn hin wie einst Elia vor den Justizmörder Achab: Es ist nicht recht, daß du deines Bruders Weib habest. Das Wort nahm ihm die Freiheit und warf ihn in den Kerker. Herodes ließ, an seiner wundesten Stelle verletzt, noch mehr aber von Herodias aufgestachelt, die den Bußprediger glühend haßte, Johannes nach der südlichen Grenzfestung seines Fürstentums Machärus bringen. Es mag im Sommer 28 n. Chr. gewesen sein. Dort auf der Ostseite des toten Meeres, in der Breite von Hebron, spielt der letzte Akt der Tragödie.

Wie lange Johannes dort noch gelebt hat, läßt sich nicht sagen. Eines ist sicher, daß er noch die vollen Morgenstunden des neuen Tages gesehen hat, der mit Jesus Christus über der Erde anbrach (Matth. 11,2. Luk. 7,18); es werden also Monate für ihn im Gefängnis hingegangen sein. Herodes hielt ihn in verhältnismäßig leichter Haft. Er war klug genug, das Volk nicht zu reizen, sondern beide nur voneinander zu trennen. Er fühlte heraus, daß Johannes kein politischer Revolutionär war. Zwar solange Johannes an der Spitze der Taufbewegung stand und sie mit seinem Geiste beseelte, gingen allerdings die Wellen der Volksbewegung hoch und regten irdische messianische Erwartungen auf, die dem Könige gefährlich werden konnten. Doch sobald er aus der Öffentlichkeit verschwunden war, verlor sich auch die Flut; es zeigte sich der ernüchterten Menge, daß die Kräfte, die er hatte entfesseln wollen, nichts zu tun hatten mit einer nationalen Revolution. Man hatte eine kleine Weile fröhlich sein wollen im Glanze dieses brennenden und scheinenden Lichtes (Joh. 5,35); doch als es unsichtbar geworden war, begnügte man sich wieder mit dem Alltagslichte. Der Mord des Täuflers hätte dagegen die Gemüter aufs neue an seine Gestalt erinnert und erbittert, und davor fürchtete sich der König (Matth. 14,5). So durften denn seine Jünger bei ihm in der Festung aus und eingehen und den Verkehr zwischen ihm und der Außenwelt vermitteln (Matth. 11,2 ff. Luk. 7,18 ff.), deren Vorgänge er mit gespannter Seele verfolgte.

Dann kam dennoch die Katastrophe. Herodias konnte ihm nicht vergessen, daß er sie und ihren Purpur an den Schandpfahl gestellt hatte, und arbeitete mit allen Mitteln auf seine

Ermordung hin. Es kam die grelle, entsetzliche Schauspielszene auf der Burg von Machärus am Geburtstagsfeste des Königs, in der die unmenschliche Königin ihre Tochter Salome inspirierte, als Lohn für ihre üppige Tanzkunst dem Könige auf einer Schüssel das Haupt Johannes des Täufers bringen zu dürfen. Seine Jünger, die seinen Leib begraben durften, brachten Jesu Kunde von dem Ereignis (Matth. 14, 12). Das Volk aber wollte anfangs nicht glauben, daß er tot sei, sondern wähnte, er sei in einem andern, in Jesu von Nazareth, wieder auferstanden, und selbst der König soll von diesem Gedanken verfolgt gewesen sein (Luk. 9,7. Matth. 14,1 f. Mark. 6,14). Und Jahre nachher, als Johannes und Jesus längst nicht mehr auf Erden wandelten, schrieb man die schwere Niederlage, die Herodes durch Aretas erlitt, nicht dem Verbrechen seines Ehebruchs zu, sondern der Hinrichtung Johannes, des letzten Propheten (Jos. Ant. 18,5, 2).

2. Johannes und Jesus Christus.

Niemals erschöpft sich die wirkliche Charaktergröße eines Mannes in den Wirkungen, die er auf die ihn umgebende Außenwelt hervorbringt. Sie muß auf einer verborgenen Innenwelt ruhen, wenn sie echt sein soll, die größer als ihr Zeitalter und den Zeitgenossen meist unverständlich ist. Erst nachfolgende Generationen, deren äußere und innere Lebenslage durch die Geisteswirkungen solcher großer Männer mit gebildet ist, lernen jene Innenwelt verstehen, weil diese ihre, der Nachfolgenden, eigene Innenwelt hervorgebracht und beeinflusst hat. Ein Prophet wird im Grunde immer ein Märtyrer sein, weil er seine Gedanken aus der Zukunftswelt schöpft, von der seine Zeit nichts weiß. Erst nach seinem Tode, wenn die von ihm geschauten Dinge Wirklichkeit geworden sind, erschließt sich den Kommenden der Reichtum seines Innersten. So ist auch das größte inwendige Erlebnis des Täufers bei seinem Leben nur von Einem gewürdigt worden, von Jesus Christus, der es in ihm hervorbrachte. Ja auch nach seinem Tode scheint der Kreis, aus dem unsre drei ersten Evangelien ihre Nachrichten entnahmen, seine Bedeutung nicht voll empfunden zu haben, und erst der Evangelist Johannes hat sie ans Licht gestellt. Ich meine das Erlebnis Johannes von Jesu als dem Christus, dem Messias seines Volkes. Es war so groß, so außer-

ordentlich, daß um dieses Erlebnisses willen und aus keinem andern Grunde Jesus den Täufer als den größten unter allen bezeichnet hat, die von Weibern geboren sind.

Die Erkenntnis, daß Jesus der Messias sei, hatte Johannes nicht von Anfang an. Zwar daß der Messias, der König Israels, überhaupt kommen werde, hat er gewiß schon im Zusammenhang mit der ersten Predigt vom jüngsten Gericht verkündet; er stellt sich, dem Wassertäufer, den gewaltigen Feuertäufer gegenüber, für dessen geringste Sklavendienste er selbst sich zu gering weiß (Matth. 3,11 f. Mark. 1,7 f. Luk. 3,16 f.). Doch ist dieser Messias keine geschichtliche, sondern eine Zukunftsgehalt, die nicht Jesus zum Modell hat. Denn Johannes sagt selbst, daß er das in der Messiaswürde ausgedrückte Wesen Jesu früher nicht begriffen habe (Joh. 1,31), eine Nachricht, deren Geschichtlichkeit kein geschichtlich Denkender bezweifeln kann. Erst als Jesus ihm vor Augen trat, übertrug sich das Messiasbild, das einen Bestandteil der johanneischen Gerichtsweisagung ausmachte, auf diesen Jesus von Nazareth, was freilich nur dadurch möglich war, daß es eine Umgestaltung erfuhr. Seitdem, so hat es der jüngere Johannes dargestellt, sah er als den höchsten göttlichen Zweck seiner Wassertaufe den an, daß durch sie der Messias, vordem nach jüdischer Auffassung verborgen, dem Volke Israel geoffenbart werde (Joh. 1,31). Damit ist angedeutet, daß Johannes die rechte Erkenntnis des messianischen Wesens Jesu empfing, als er Jesus taufte.

Die Taufe Jesu wird von allen Evangelien berichtet, sie gehört zu den unveräußerlichen Bestandteilen seiner Geschichte. Insonderheit wird nun aber durch sie das innere Verhältnis zwischen Johannes und Jesus ganz deutlich, wenn es auch die evangelischen Erzähler nicht alle gleich deutlich hingestellt haben. Allen gemeinsam ist die Nachricht, daß Jesus zu Johannes an den Jordan kam, um sich von ihm taufen zu lassen. Das geschah am Ostufer des Jordans (Joh. 3,26) und gewiß in völliger Einsamkeit, da nicht einmal die Jünger Johannes anwesend waren (Joh. 1,35 f.). Allen gemeinsam ist auch die Nachricht, daß damals ein wunderbares Zeichen eintrat: der Himmel tat sich über Jesus auf, da er aus dem Wasser heraufstieg, und Gottes Geist schwebte in Taubengestalt auf ihn nieder (Matth. 3,13 ff. Mark. 1,9 f. Luk. 3,21 f. Joh. 1,32 f.). Während der vierte Evangelist allen Nachdruck darauf legt, daß das himmlische Gesicht gerade für den Täufer bedeutungsvoll war, machen die Synoptiker

Jesus zum Empfänger der Offenbarung. Die von ihnen zur Vision außerdem erwähnte Himmelsstimme, die Jesus als den geliebten Sohn Gottes bezeichnet, gilt nach Matthäus dem Täufer, nach Markus und Lukas dem Täufer Jesus.

Alle entscheidenden Züge des wunderbaren Vorgangs sind nun in der Vision, in dem himmlischen Gesichte enthalten. Die von den Synoptikern hinzugefügten himmlischen Worte deuten nur aus, was in der Vision für das Seherauge schon liegt. Nun beruht ja das Erlebnis einer Vision immer auf einer bestimmten Seelenspannung, die durch einen bestimmten Gedankeninhalt hervorgerufen ist. In der Regel wird daher immer nur ein Mensch und nur ein einziges Mal dieselbe Vision haben, da unter dem Druck von bestimmten mächtigen Vorstellungen entstandene hochgespannte Seelenzustände das Individuellste sind, das es gibt. Doch läßt sich nicht leugnen, daß auch zwei Menschen dieselbe Vision haben können, wenn sie in demselben Moment von ganz gleichen Gedanken und Spannungen erfüllt sind und sich ihre Seelen in einem gemeinschaftlichen Erlebnis gleichsam berühren. Ein solcher Fall darf bei Jesu Taufe angenommen werden. Es wäre natürlich verkehrt zu meinen, daß Jesus erst nach dem Taufakt die Überzeugung gewonnen habe, daß er der Christus sei; denn diese Überzeugung war für ihn gerade das Motiv, daß er zur Taufe kam. Aber durch die Taufe trat er aus der Verborgenheit in die Öffentlichkeit ein, er wurde durch sie der Christus für Israel (Joh. 1,31). Der Christusgeist begann nun sichtbar in seinem Heilandswirken zu werden (cf. Luk. 4,18 f.); und so läßt sich wohl verstehen, daß er in der Gemütsbewegung, von der dieser Anfang begleitet war, den Himmel sich öffnen sah und den Geist auf sich herniederschweben als den erwählten Knecht Gottes, von dem Jesaja geweissagt hatte (Jes. 42,1). Vor allem aber bedeutete Jesu Taufe für Johannes eine neue Christuserkennntnis und damit den Wendepunkt seines Lebens. Nirgends sonst läßt sich ein Vorgang ausfindig machen, der ihm die Erkenntnis, daß gerade Jesus der Christ sei, vermittelt hätte, die er doch nicht nur nach dem jüngeren Johannes (Joh. 1,29 ff.), sondern auch nach Matthäus und Lukas gehabt haben muß (Matth. 11,3. Luk. 7,19). Und nirgendwo ist das Aufblitzen dieser Erkenntnis für einen Propheten begreiflicher als in dem Moment, da er dem wunderbaren Wesen Jesu zum ersten Male gegenüberstand.

Von höchster Wahrheit ist die Auffassung bei Matthäus, wonach der Prophet im Angesichte des ganz Sündlosen, ganz Reinen erschüttert wird und das Bedürfnis fühlt, vielmehr von ihm getauft zu werden als ihn zu taufen, wenngleich die Sicherheit des Gefühls für das schlechthin Reine für uns ein prophetisches Geheimnis sein mag (Matth. 3, 13 — 15). Er hatte mit der Blut seiner Seele auf den Messias gewartet, der das Himmelreich mit dem Ende der alten Welt bringen sollte, und als Jesus sich der Gerichtstaufe unterwarf, wußte Johannes, daß nur dieser der Messias sein konnte. An Stelle der apokalyptischen Messiasvorstellung, die er bis dahin predigte, ging ihm freilich jetzt in Jesu Wesen eine gänzlich neue auf, die in Kampf mit der alten trat.

Die Nähe des Himmelreichs und die Nähe des messianischen Gerichts waren die Grundpfeiler der Predigt des Täufers gewesen; mit der Selbstgewißheit des Propheten setzte er sein ganzes Leben für diese zukünftigen Dinge ein; sie gaben ihm den Zwang und die Kraft ein zu seinem Lebenswerke. Wie das Himmelreich nur dem Sittlichen erreichbar ist, so war ihm auch der Messias, der es durch sein Gericht einleiten wird, nur als Person von sittlicher Vollkommenheit denkbar; nur ein ganz Reiner konnte die Menschen richten. In Jesus erschloß sich ihm nun das Wesen eines ganz Reinen; in diesem Charakterzug ruht der Zusammenhang seiner Messiaserwartung mit der in Jesus erschienenen Erfüllung. Dagegen war nun die Äußerung dieser vollkommenen Sittlichkeit in Jesu vollkommen anders, als Johannes von dem Messias erwartet hatte. Nicht das Gericht, sondern die Gnade war ihr vornehmster Ausdruck. Diese Erkenntnis kommt in dem himmlischen Gesichte, das Johannes wie Jesus bei seiner Taufe hatte, wunderschön zum Ausdruck. Über dem Täufling öffnet sich das selige Himmelreich, und der Geist senkt sich in Gestalt der Taube, der alten Friedensbotin (Genesis 8, 8 ff. 11), auf ihn nieder und bleibt auf ihm. Himmel und Erde verbinden sich in ihm, sein Richteramt aber tritt gänzlich zurück hinter seinem Wesen voll Gnade und Milde. Johannes lernte hier einen Messias kennen, dessen Vorstellung ihm bisher fremd gewesen war (Joh. 1, 30 f.). Die feinen geistigen Linien des Messiasbildes, wie es im Alten Testamente nur der unbekannte große Prophet des babylonischen Exils im zweiten Teile des Jesaiabuches gezeichnet hat (Jes. 42, 1—6. 49, 1—6.

50,4—9. 52,13 ff. c. 53), werden nun in seinem eignen Messiasbilde lebendig. Mit der Stimme des Wüstenpredigers wollte er von jetzt an nicht nur das Unheil, sondern auch das Heil der messianischen Zukunft predigen; denn der Gottesknecht war nun da, auf dem Gottes Geist mit Wohlgefallen als auf seinem lieben Sohne ruhte (Jes. 42,1. 61,1), der seine Mission in der Pflege des glimmenden Dochtes und des zerknickten Rohres und nicht in der Vernichtung sah.

Ein schöner Ausdruck für die neue Erkenntnis vom Wesen Jesu liegt in seiner Bezeichnung als des Lammes Gottes (Joh. 1,29. 36). Zweimal nennt der Täufer Jesus so. Das erste Mal fügt der Text noch einen Satz zu: Siehe, das ist Gottes Lamm, das die Sünde der Welt wegnimmt (Joh. 1,29). Darnach hat Johannes an das Opferlamm gedacht und also die Leiden und den Opfertod Jesu vorausgesehen. Denn eine andre Art die Sünde der Welt wegzunehmen, läßt sich für einen als Gotteslamm verbildlichten Christus kaum vorstellig machen. Nun soll die Möglichkeit einer solchen prophetischen Voraussicht beim Täufer nicht geleugnet werden. Denn der zweite Teil des Buches Jesaja, der zweifellos auf ihn unter dem Eindruck Jesu von Einfluß geworden ist, enthält in seinem tiefinnigsten Kapitel diese Idee des unschuldig leidenden und sterbenden Gottesknechtes, in dem sich der Messias verbirgt. Auch hier wird er mit einem Lamm verglichen, das zur Schlachtbank geführt wird (Jes. 53). Wie hätte also Johannes, der diesen unschuldigen Gottesknecht in Jesus fand (cf. Jes. 42,1 ff. 61,1), von der alten Weissagung inspiriert, nicht auch sein Leiden und Sterben voraussehen können? Doch die Beziehung auf die Sünde der ganzen Welt fällt auf, da der Täufer sonst immer nur sein Volk im Auge hat. Daher muß auch die Möglichkeit zugestanden werden, daß der Gedanke, Jesus nehme die Sünde der Welt weg, ein späterer Zusatz ist und Johannes wie das zweite Mal (Joh. 1,36), so auch das erste Mal (v. 29) Jesus nur einfach als das Gotteslamm bezeichnete. Der Zusatz kann dann auf den Evangelisten oder einen Späteren zurückgehen. Daß Jesus die Sünden wegnimmt, ist nun sicher ein Gedanke des Evangelisten Johannes (1. Joh. 3,5). Er könnte ihn darum dem Täufer in den Mund gelegt haben, um anzudeuten, wie er selbst das Täuferwort vom Gotteslamm im Hinblick auf Christi Tod auffassen lernte (cf. Apok. 5,6). Doch braucht der Zusatz nicht einmal vom Evange-

listen herzurühren, sondern kann noch jünger sein. Der ägyptische Dichter Nonnus nämlich, der einen sehr altentümlichen und wertvollen Johannestext in seinem Neuen Testamente hatte, las diesen Zusatz augenscheinlich nicht darin. Steht auch sein Zeugnis allein, so ist es doch nicht unwichtig. Hat aber der Täufer Jesus ursprünglich beide Male lediglich als Gotteslamm ohne nähere Erklärung bezeichnet, dann bietet sich als Grund hierfür noch eine andere Anschauung als die des Opferlammes. Wie jemand ein Mensch Gottes ist, der Gott in besonderem Sinne zugetan ist, so ist der Messias als Lamm Gottes von Johannes insofern bezeichnet, als er aus der Gruppe Israels Gott im besonderen Sinne angehört. Das tut er durch sein reines unschuldiges Wesen. Durch dieses hebt er sich aus dem ganzen israelitischen Volke heraus, das z. B. in der Apokalypse Henochs als eine Gott zugehörige Schafherde erscheint, deren geschichtliche Schicksale im Gesicht beschrieben sind und die einst vor den Stuhl Gottes am jüngsten Gericht zum Urteilspruch geführt wird (Hench 85—90). Unter dem Bilde des Lammes ist dann also nicht sein Leiden und Sterben, sondern sein sanftmütiges, Gott ergebene Wesen geschildert. Auch dann enthält der Vergleich einen Beweis für die Umwandlung, die das Messiasbild durch die Taufe Jesu bei Johannes erfahren hat.

Mit der Taufe Jesu scheint nach den Synoptikern Johannes Lebenswerk abgeschlossen zu sein (Matth. 4,12. Mark. 1,14). Denn sie beginnen bekanntlich die öffentliche Geschichte Jesu mit seiner Wirksamkeit in Galiläa, und diese hat allerdings erst nach der Gefangennahme des Täufers eine geschlossene Form bekommen. Dagegen bleibt auch nach ihnen zwischen Jesu Taufe und seinem Auftreten in Galiläa die Möglichkeit eines längeren Zwischenraumes bestehen. Diesen füllt nun der jüngere Johannes aus, indem er uns von einer längeren gleichzeitigen Wirksamkeit des Täufers und Jesu berichtet und ausdrücklich betont, daß Johannes durchaus nicht sofort nach der Taufe Jesu ins Gefängnis geworfen worden sei (Joh. 3,22 ff.). Seine Nachricht ist um so glaubhafter, je weniger sich ein Grund zu ihrer Erdichtung ausfindig machen läßt und je weniger die Synoptiker eine Chronologie der Geschichte Jesu deutlich gemacht haben. Wir dürfen diese Periode auf eine ganze Reihe von Monaten seit Frühling 28 n. Chr. berechnen. Jesus war nach seiner Taufe durch Johannes Anfang 28

n. Chr. zuerst eine Zeitlang in Galiläa (Joh. 2,1—12), zu Passa aber ging er nach Jerusalem (2,13—3,21); und in den folgenden Monaten finden wir ihn nun in der Provinz Judäa in Gemeinschaft mit seinen Jüngern am Taufwerk und Predigtwerk, während gleichzeitig Johannes in Peräa oder auch in der Republik Skythopolis sein Wesen hatte (Joh. 3,22). Erst im Spätherbst dieses Jahres ist Jesus nach dem vierten Evangelium nach Galiläa auf sein neues Arbeitsfeld gegangen (Joh. 4,3 cf. v. 35), und das wird nicht allzu lange nach der Gefangennahme Johannes gewesen sein (Matth. 4,12. Mark. 1,14).

Die große Erkenntnis, daß Jesus der Messias sei, konnte nicht ohne Einfluß auf die Predigt des Täufers in dieser zweiten Periode seines öffentlichen Lebens bleiben. Der Messias war für ihn fortan nicht mehr eine zukünftige, sondern eine gegenwärtige Gestalt. Doch liegt es in der hochpoetischen Weise der Prophetie, daß er auch jetzt seine fremdartige Sehersprache beibehält und nicht mit dünnen Worten Jesus von Nazaret als den Messias vor der Menge bezeichnet. Er ist mitten unter euch getreten, den ihr nicht kennet, der hinter mir herkommt, des ich nicht wert bin, daß ich seinen Schuhriemen auflöse (Joh. 1,26). Nur als Jesus noch einmal einige Wochen nach seiner Taufe an der Taufstätte erschien, wahrscheinlich nach der Rückkehr aus der Wüste (Matth. 4,1 ff. Luk. 4,1 ff.), deutete Johannes auf ihn hin als auf das Lamm Gottes, von dem er früher gesprochen habe, auch hier mehr verhüllend als entschleiern (Joh. 1,29 ff.). Er wußte, daß Jesu messianisches Wesen zu heilig und zu geistig war, als daß es durch Unpreisung hätte begreiflich gemacht werden können. Es mußte sich durch seine eigene stille Kraft den inneren Sinnen enthüllen und glaubhaft machen. Auch Jesus selbst hat sein Wesen dem Volke nicht mit äußerlichen Gebärden aufdrängen wollen, sondern ihm seine Anerkennung durch sein wunderbares Wirken abzunötigen gesucht. Daher verbarg er es in den anspruchslosen und doch messianischen Titel des Menschensohnes, der ihn für ein kurzichtiges Auge von den übrigen Menschensohnen, den andern Menschen, gar nicht unterschied. Daher begann er auch seine öffentliche Predigt ganz in den Formen, die gleichzeitig Johannes anwandte: Tut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen (Matth. 4,17). Das waren dieselben Worte, mit denen der Täufer aufgetreten war (Matth. 3,2). Man hätte Jesus für einen

seiner Anhänger halten können. Er hieß auch seine Jünger, die ja zum Teil von Johannes zu ihm übergegangen waren, mit dem Taufwerk fortfahren und in die Fußtapfen des Täufers treten (Joh. 3,22 ff.). Daß er für seine Person sich der Handlung des Taufens entzog, klingt durchaus glaubwürdig (Joh. 4,2). Doch bedeutet das nicht mehr, als wenn etwa Paulus in Korinth gewöhnlich keine Taufhandlungen vorgenommen hat (1. Kor. 1,14). Jesus hat freilich, indem er sich taufen ließ, der Johannestaufe einen ganz neuen Inhalt gegeben. Doch wollte er gegenüber Johannes keine neue Taufbewegung anfangen, sondern die alte weiterleiten, und das vermochte er durch seine Jünger, während ihn in seiner Predigt niemand ersetzen konnte. So brach sich in der gemeinschaftlichen Predigt des Täufers und seines größten Täuflings das Himmelreich Bahn, und eindringlich drängte man sich hinein, indem man sich der Taufe unterwarf. Vor allem mußte die Idee des Himmelreichs in weiten Kreisen mächtig werden; erst allmählich und durch die Vollendung des Lebens Jesu konnte es sich zeigen, daß sie nur durch die Person Jesu Christi Wirklichkeit wurde.

So groß die Übereinstimmung der beiden großen Prediger im Innersten war, so waren doch von Anfang an Verschiedenheiten in der Lebenshaltung erkennbar. Johannes aß kein Brot und trank keinen Wein, Jesus aß und trank wie die andern; Johannes und seine Jünger fasteten eifrig, Jesus und die Seinen unterließen das Fasten; Johannes tat kein Wunder, Jesus war ein Wundertäter. Nicht zwischen den Häuptern, aber zwischen ihren Jüngern scheinen solche Unterschiede öfter Anlaß zu Streitigkeiten gegeben zu haben, weil sie weniger auf den Kern als auf die Schale sahen, wie es allezeit bei Schulkreisen zu gehen pflegt. Namentlich die Johannesjünger scheinen mißtrauisch auf die große, freie Art der Lebenshaltung Jesu und seiner Jünger geblickt zu haben, was mit dem Neide über den wachsenden Einfluß Jesu zusammenhing. So erzählt der Evangelist Johannes, daß sie einst eine Reinigungsfrage zum Gegenstande lebhafter Diskussion machten (Joh. 3,22 ff.) Wir wissen nicht, um welchen einzelnen Fall es sich handelte, natürlich nicht um die Taufe, die ja Gerichtstaufe und nicht Reinigungstaufe war, vielleicht um das Händewaschen oder dergleichen (Joh. 2,6), worin die Jünger Johannes ebenso genau waren wie die Phariseer. Wir wissen auch

den Hergang der Diskussion nicht genau; denn nach den einen griechischen Handschriften ist von einem Streite der Johannesjünger mit einem Juden die Rede, nach den anderen von einem solchen von ihnen und mehreren Juden, ohne daß sich entscheiden läßt, welche Lesart richtig ist (Joh. 3,25). Im ersten Falle wird der Jude ein Jünger Jesu gewesen sein, mit dessen Reinheitsauffassung Johannes Jünger im Widerspruch standen. Im zweiten Falle werden die Juden nicht Jesujünger, sondern Pharisäer gewesen sein; und dann scheint zwischen ihnen und Johannes Jüngern kein Streit, sondern Einverständnis in der Reinheitsfrage bestanden zu haben gegenüber einer dritten Gruppe, nämlich dem Kreise Jesu. Diese zweite Annahme ist deshalb wahrscheinlicher, da gerade der jüngere Johannes einen Jesujünger schwerlich als Juden bezeichnet hat und da zweitens zwischen den Johannesjüngern und den Pharisäern auch in der Fastenfrage Einverständnis gegenüber Jesu Kreise herrschte (Matth. 9,14). Da man könnte sogar die Frage aufwerfen, ob nicht der Reinheitsstreit bei Johannes (Joh. 3,22 ff.) und der Fastenstreit bei den Synoptikern (Matth. 9,14 ff. Mark. 2,18 ff. Luk. 5,33 ff.) letztlich identisch sind und die Synoptiker nicht ein altes Johanneswort (Joh. 3,29) zu einem Jesusworte (Matth. 14,15. Mark. 2,19. Luk. 5,34) gemacht haben. Denn der Vergleich Jesu mit dem Bräutigam bei Johannes und den Synoptikern fällt trotz der Verschiedenheit in den Nebenzügen auf; und es liegt nicht fern, daß sich Johannes Jünger in einer rituellen Frage viel eher an ihren Meister als an Jesus um Antwort gewandt haben, falls er noch nicht gefangen war. Doch wie es damit stehe, so berichtet doch der vierte Evangelist von einem Gegensatz der Johannesjünger zu Jesus in einer rituellen Frage. Sie spinnt sich zu der Frage nach dem Rechte der Taufwirksamkeit Jesu überhaupt aus (Joh. 3,26). Hochbedeutsam für den Täufer ist nun die Antwort, die er ihnen gibt. Wenn Christus den Erfolg hat, so hat er ihn vom Himmel her. Johannes hat niemals der Christus sein wollen, sondern nur sein Vorbote. Jesus Christus ist der rechte Bräutigam der Volksgemeinde; er und kein anderer hat ein Recht an sie. Johannes vergleicht sich nur mit dem Brautführer, dem treuesten Freunde des Bräutigams. Dessen Frohlocken und Jubel beim Einholen der Braut ist dem Freunde selbst die höchste Freude. Diese Freude empfindet der Täufer jetzt im Vollmaß; er steht auf

dem Freudengipfel seines Lebens. Jener muß wachsen, er selbst muß abnehmen (Joh. 3,27—30).

Neidlos sieht er zu, wie sein Stern vor der erwachenden Sonne zu erblaffen anfängt. Es vollendet sich darin nichts als das, wofür er sein Prophetenleben eingesetzt hat. Er selbst hatte ja von Anfang an nur der Vorläufer des Messias sein wollen, zu dessen niederstem Dienste der herrliche Mann sich zu unwert fühlte und dem er dennoch die Bahn brach wie keiner sonst. Nun sah er, wie sich die Welt mit Christi Morgenlicht erhellte; der Anbruch des Himmelreichs bereitete sich vor, auf den er gewartet hatte. Freilich hatte der Messias andre Gestalt, als Johannes sich vor der Taufe Jesu vorgestellt hatte. Von einem Feuer-täufer schien er wenig an sich zu haben. Der auf ihm ruhende Geist war der von Milde und Gnade, sein Wesen war sanftmütig wie das eines Lammes. Doch so erstaunt Johannes darüber war, so nahm er das Wunder wie eine frohe Notwendigkeit hin. Jesu Macht mußte sich über das Volk ausbreiten, und je mächtiger er wurde, desto mehr erhöhte sich die Freude des ernststen Wüstenpredigers. In dieser Freude vollendet sich sein Charakter. Er ist in einem ganz unvergleichlichen Sinne die erste Schöpfung des Geistes Jesu Christi in der Menschenwelt. Wie Adam, von Gottes Finger berührt, beseelt wird und den Morgentag der Schöpfung begrüßt, so wird die steinerne Gestalt des Täufers durch die Macht beseelt, die vom Wesen Jesu Christi auf ihn übergeht, eine neue Kreatur an den Pforten einer neuen Welt.

Rätselhaft muß nach diesen Erwägungen scheinen, daß Johannes im Kerker dennoch an Jesus wieder irr werden konnte; und doch ist diese Nachricht nicht zu bezweifeln. Als er durch seine Jünger von Christi Werken erfährt, sendet er ihrer zwei zu ihm mit der Frage: Bist du der kommende Mann, oder sollen wir eines andern warten (Matth. 11,2. Luk. 7,19)? Jesu Antwort zeigt, daß die Frage nicht als eine ungeduldige Aufforderung an ihn gefaßt werden kann, er solle als Messias hervortreten, geschweige denn als die erste Ahnung, Jesus möchte es sein, sondern daß sie wirklich einem Zweifel entsprang. Und zwar wurzelte der Zweifel in der Art des Wirkens Jesu, sofern es ein messianisches Wirken sein sollte (Matth. 11,2). Dieser messianische Charakterzug verbarg sich eine Zeitlang vor Johannes und mußte ihm durch Jesu Antwort erst

wieder zur Besinnung gebracht werden (Matth. 11,5 f. Luk. 7,22 f.). Die Erschütterung läßt sich nur aus einem Zusammenstoß seines messianischen Zukunftsbildes mit der in Jesu vorhandenen Wirklichkeit begreifen. Was erschien ihm nun aber in der Wirksamkeit Jesu so fremdartig, daß er den Christus in ihm nicht mehr erkannte? Ein äußerer Anlaß mag darin liegen, daß der Abbruch der Beziehungen zum Taufwerke, den Jesus nach Johannes Gefangennahme vornahm, den Täufer wankend machte. Anstatt die Taufbewegung des Vorläufers zu Ende zu führen und mit ihr das Himmelreich vorzubereiten, verließ Jesus den Schauplatz am Jordan und ließ sie sich im Sande verlaufen. Hiermit war das ganze Lebenswerk Johannes in Frage gestellt. Doch zeigt uns die Antwort Jesu, daß die letzte Wurzel des Zweifels in Jesu innerem Wesen und Wirken gelegen ist. Schwerlich genügt es aber, zur Erklärung auf den Gegensatz zwischen dem Feuertäufer des Gerichtes in Johannes erster Predigt und Jesu Heilandsarbeit hinzuweisen. Denn wir haben gesehen, daß die Taufe Jesu mit der himmlischen Vision eine Wandlung des Messiasbildes im Täufer hervorbrachte. Die Überordnung der Gnade über das Gericht allein konnte ihn also nicht befremden; höchstens in Verbindung mit anderen Motiven lag vielleicht im Zurücktreten des Gerichtsgedankens ein Grund zum Zweifel. Das Hauptmotiv, das sich aus Jesu Antwort erschließen läßt, liegt anderswo. Gehet hin und saget Johannes wieder, was ihr hört und sehet. Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, Arme bekommen das Evangelium, und selig ist, wer nicht an mir Anstoß nimmt (Matth. 11,5 f. Luk. 7,22 f.). Man hat darauf hingewiesen, daß diese Wunder bei Jesaja die Zeichen der messianischen Zeit sind (Jes. 35,5 f. cf. 61,1). Jesus will also den Täufer bedeuten, daß die messianische Zeit des Himmelreichs mit seinen Wundern und seinem Evangelium wirklich angebrochen ist, was dieser bis jetzt nicht erkannt hatte. Johannes lebte in der sehnächtigen Erwartung des Himmelreichs; darin wurzelte seine ganze Predigt. Das Himmelreich dachte er sich aber in den Formen der Apokalypstik. Über der Erde sollte sich die Wunderwelt des Himmels mit ihrem Gestaltenreichtum erschließen und der Erde himmlische Farben geben. Die Hochzeit des Bräutigams mit der Braut stand unmittelbar bevor; er hörte schon den Bräutigam frohlocken (Joh. 3,29). In diesem apokalypstischen Zukunftsbilde fehlte

aber der Begriff des *Werdens*, der Entwicklung. Alles sollte mit einem Schlage erscheinen. Und so erkannte sein Auge die Züge des Himmelreichs nicht, als es in so unerwarteter Gestalt nicht über der Welt, sondern in den Formen der Welt erschien. Wie Jesus es brachte, hatte es nicht die Gestalt der Apokalypitik, sondern der Geschichte und war damit den Gesetzen des Werdens, der Entwicklung unterworfen. Jesus selbst wird ja in seinen Gleichnissen nicht müde, das allmähliche Reifen und Wachsen der himmlischen Saat auf Erden zu schildern, um vor falschen Vorstellungen des Himmelreichs zu warnen (cf. Mark. 4,26—29). So soll auch Johannes sich daran gewöhnen, in den Werken Christi, die das Himmelreich nicht außerhalb, sondern innerhalb der weltlichen Formen anbahnen, dennoch Zeichen des Himmelreichs zu erblicken. Das Evangelium, das ist die frohe Botschaft von eben diesem Reiche, beglückt schon die Elenden mit den Seligpreisungen. Die Wunder an Kranken und Toten, die Jesus tut, zeigen schon die neue Ordnung der Dinge an, die sich leise, still wachsend und reifend als das größte Wunder in der Welt vollzieht. So soll Johannes sich Jesu Wirken gefallen lassen und keinen Anstoß daran nehmen. Mit diesem letzten Worte stellt Jesus seine Person wieder in den Mittelpunkt der ganzen Bewegung. Auf ihm ruht sie, und messianisch ist sie. Der Täufer mag daraus selbst entnehmen, ob Jesus der kommende Mann, der Messias ist. Und wir dürfen nicht zweifeln, daß das Gleichgewicht in ihm wieder hergestellt wurde. Denn als er tot ist — und Jesus erfuhr, wie er starb (Matth. 14,12) —, hat Jesus ihn nach wie vor als seinen Elias anerkannt (Matth. 17,9 ff. Mark. 9,11 ff.).

Wie gewaltig ist das Zeugnis Jesu für Johannes, nachdem dieser seinem Berufe entzogen war. Er entfaltet die ganze Herrlichkeit des Mannes vor dem Volke, und in großartiger Paradoxie gewiß in demselben Momente, als seine Zweifel laut geworden sind. Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste? Euch das schwankte Rohr zu betrachten oder einen Menschen von Rohr? Dazu geht man nicht in die Wüste. Einen Menschen in weichen Kleidern zu sehen? Dazu geht man ins Königshaus, aber nicht in die Wüste. Einen Propheten zu sehen? Ja er war noch mehr als Prophet; er ist der Vorbote des Messias. Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, daß er vor dir her deine Bahn bereite (Matth. 11,7—10. Luk. 7,24—27 cf. Mal. 3,1).

Vielleicht jetzt zum ersten Male, wo Johannes nichts mehr davon erfahren wird, entwirft Jesus ein großartiges Bild von ihm und stellt ihn in die Nähe seiner eigenen Größe. Wie viel größer ist dieser Zweifler in seiner schrecklichen inneren Not als die Volksmenge, die über seine und Jesu Lebensweise zu Gericht sitzt und mit nichts zufrieden ist, das ihr geboten wird (Matth. 11,16 ff. Luk. 7,31 ff.). Er ist der größte aller Menschen (Matth. 11,11. Luk. 7,28) und ist es darum, weil vor ihm keiner vom Geiste Christi und damit von den neuen Kräften des Himmelreichs berührt worden ist. Nicht seine Leistung, sondern sein Erlebnis im Angesichte Jesu Christi setzt ihn außer Vergleich mit allen andern Menschen. Nur wer im Himmelreich, das ist im Umkreis der Gnaden und Liebesgemeinschaft Jesu Christi mitten inne steht, nicht nur an seiner Grenze wie Johannes, ist noch größer denn er und erlebt noch mehr. So bekennt sich Christus zu seinem Propheten, der sich durch seine Botschaft trotz seiner Zweifel zu ihm bekennt. Indem er ihn so hoch stellt, bekennt er sich selbst aber mit verborgenen Worten als den König des Himmelreichs. Der König im Wanderkleid, sein Prophet in Ketten, beide von der Menge unverstanden und unerkannt: so beginnt die Geschichte des Himmelreichs.

Aber nicht nur durch seine Prophetie, sondern auch durch sein Schicksal ist Johannes eng mit der Geschichte des Himmelreichs verflochten. Als das Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern einmal auf die Wiederkunft des Menschensohnes, also des Messias kommt, führen diese die Meinung der Gelehrten an, vorher müsse erst Elia wiederkommen. Da antwortet Jesus: Elia soll ja kommen und alles zur Ankunft des Messias in Ordnung bringen. Aber Elia ist ja lange gekommen, doch sie haben ihm angetan, was sie wollten. So wird auch der Menschensohn leiden müssen von ihnen (Matth. 17,10 ff. Mark. 9,11 ff. cf. Mal. 3,23 f.). Da verstehen sie, daß er von Johannes dem Täufer redet. Noch einmal schließt er sich mit seinem Propheten, seinem Elia zu engster Schicksalsgemeinschaft zusammen. Elia-Johannes ist eine doppelte Weisagung auf Christus, als Prediger und als Märtyrer. Wie sie des Täufers göttliche Vollmacht bestritten haben, so bestreiten sie auch Jesu göttliche Vollmacht zu lehren (Luk. 20,1 ff. Matth. 21,23 ff. Mark. 11,27 ff.). Der Unbruch des Himmelreichs steht nicht im

Zeichen der Herrlichkeit, sondern des Leidens und der Verkennung.

So steht Johannes, während er selbst glaubte, am Ende aller Geschichte zu stehen, auf der Marktscheide der beiden Hälften aller religiösen Weltgeschichte. Seine Gedankenwelt trug noch die überweltlichen, jenseitigen Formen der Apokalypitik; sie war aus der Sehnsucht nach dem Ende der irdischen Welt geboren. Aber mitten in diese Gedankenwelt trat die Gestalt Jesu ein, von Johannes zuerst als die des Messias, des Christus erkannt. An ihn schloß sich wirklich das Erscheinen des Himmelreichs an, aber nicht in den Formen der Apokalypitik, sondern der Geschichte mit ihrem allmählichen Wachsen. In diesem Unterschiede der Wirklichkeit von der Erwartung lag das Tragische in dem Erlebnis des Täufers, zu dem die äußere Tragik seines Lebens sich wohl fügt.

3. Johannes der Täufer.

Im Volksmunde, und zwar bei Juden (Jos. Ant. 18,5,2) wie bei Christen, ist Johannes als der Täufer berühmt geworden. Seine Taufe war es also, was bei seinem Auftreten am Jordan ganz besonders tiefen Eindruck gemacht hat; man war im Volke überzeugt, daß sie auf himmlischer Vollmacht beruhte. Für uns erhebt sich schon aus diesem Grunde die Aufgabe zu fragen, welchen Willen und Gedanken Johannes selbst mit seinem Taufwerk verbunden, welchen Vorgang in der Welt der Religion er in ihr abbildete. Denn erst dann kann seine geschichtliche Stellung vollständig erkannt werden. Ferner aber hat die Frage nach dem Wesen der Johannestaufe auch wegen ihres engen Zusammenhangs mit der christlichen Taufe die größte Bedeutung. Zunächst ist sicher, daß Jesus sich der Johannestaufe unterworfen hat. Das ist auf den ersten Blick nicht selbstverständlich, sondern im höchsten Maße auffallend; und seit der ältesten Zeit hat man denn auch nach einer Erklärung gesucht. Eine volle Erklärung dafür kann sich aber nur aus dem Wesen der Johannestaufe selbst ergeben. Weiter hat Jesus das Taufwerk gleichzeitig mit Johannes eine Zeitlang fortgeführt (Joh. 3,22 ff. cf. Act. 1,22), obwohl er sich nie als einen Johannesjünger bekannt hat, sondern von Anfang an der Mittelpunkt einer neuen Bewegung war, so daß seine Erfolge den Neid der Johannesjünger

erregten. Auch hier kann der Grund für die Aufnahme des Taufwerks im Kreise Jesu nur im Wesen der Johannestaufe liegen. Endlich aber ist nach der Auferstehung des Herrn die Taufe auf den Namen Christi das charakteristische Zeichen des Christentums geworden, und ihr Verhältnis zur Taufe Johannes bildet den geschichtlichen Ausgangspunkt zur Erkenntnis ihres eigenen Wesens.

Um nun den Sinn der Johannestaufe zu verstehen, gilt es vor allem, ihre enge Beziehung zu seinem Prophetentum im Auge zu behalten. Daß er taufte, war ungewöhnlich, außerordentlich; der Rechtsgrund dafür lag in seinem prophetischen Berufe, der gleichfalls ungewöhnlich, außerordentlich war. So haben es die Zeitgenossen aufgefaßt. Nicht jeder beliebige durfte nach pharisäischer Meinung taufen, sondern nur der Messias selbst oder Elia oder der erwartete Prophet (Joh. 1,25). Ebenso aber dachte das Volk. Denn es hielt Johannes für einen Propheten, und aus diesem Grunde erschien ihm seine Taufe als etwas Himmlisches. Diese Überzeugung war so stark, daß es noch nach seinem Tode für die Behörde gefährlich war, sie zu bekämpfen (Matth. 21, 26. Mark. 11,32, Luk. 20,6). Die handelnde Person beim Taufwerk war der Täufer und nicht der Täufling, und seine Handlung beruhte nach gläubiger Überzeugung auf der himmlischen Vollmacht seines Prophetentums. Erwägt man das, dann wird sehr unwahrscheinlich, daß Johannes mit der Taufe an die mannigfachen jüdischen Waschungen anknüpfen wollte, die alle dem Zwecke der gottesdienstlichen Reinigung dienten. Alle diese Waschungen beruhten auf der Vorstellung, daß der Leib des Menschen durch gewisse Befleckungen und Berührungen unrein werde und ihn von der Teilnahme am Gottesdienst fernhalte. Sie galten zunächst für alle Israeliten mit verschiedenen Abstufungen (Leviticus c. 11 — 15), fanden aber dann auch in bestimmten religiösen Verhältnissen besondere Anwendung. So hören wir, daß die merkwürdige Sekte der Essener auf derartige Waschungen großen Wert legte. Diese stillen Gemeinschaftstreife Palästinas, an Zahl zu Johannes Zeit etwa 4000 Köpfe, die den Mönchen ähnlich in Ordenshäusern und in völliger Gütergemeinschaft ein sittsames, fleißiges Leben führten, übten die Waschungen jeden Tag reichlich. Erst nach einem Jahre wurde freilich der Novize zu ihrer Übung zugelassen; dann aber erfolgten Bäder bei jeder Gelegenheit, vor jeder Mahlzeit, bei jeder verunreinigenden Berührung oder Handlung. Auch für die

Profelyten endlich, die in die jüdische Religionsgemeinschaft Aufnahme fanden, war neben der Beschneidung und einem Opfer ein Taufbad vorgeschrieben. Es hängt gleichfalls mit den jüdischen Reinheitsgesetzen zusammen; denn der Heide war als solcher unrein und bedurfte also vor dem Eintritt in das Judentum eines Bades. Von allen diesen Gebräuchen aber könnte mit Johannes Taufe höchstens die eben erwähnte Profelytentaufe verglichen werden. Denn sie allein war ein einmaliger Akt, ähnlich wie ihn Johannes übte, während die übrigen Waschungen oftmals wiederholt wurden. Auch wurde sie wahrscheinlich zu Johannes Zeit schon geübt, da sie sich wegen der heidnischen Unreinheit der Profelyten von selbst verstand. Doch etwas Ungewöhnliches war sie gar nicht, ungewöhnlich wäre nur gewesen, daß Johannes sie statt auf die Heiden vielmehr auf die Söhne Abrahams selbst anwandte.

Aber war denn seine Taufe, die den Zeitgenossen neu, außerordentlich, prophetisch erschien, überhaupt vorwiegend eine Reinigung? Ich tauche euch ins Wasser; der Messias wird euch ins Feuer tauchen (Luk. 3,16 cf. Matth. 3,11). Hier setzt er seine Wassertaufe in engste Beziehung zur Erscheinung des Messias, der die Feuertaufe bringen wird. Unter dieser kann man aber nichts andres als das jüngste Gericht verstehen. Johannes sah ja, ehe er Jesus taufte, in dem gewaltigen Nachfolger den Richter des jüngsten Tages. Sein Gericht ist ein Schmelzungsprozeß oder wie ein anderes johanneisches Bild sagt, ein Scheidungsvorgang zwischen Weizen und Spreu; die Spreu verfällt dem ewigen Feuer. Erst jüdische Christen haben die Feuertaufe in dem segensreichen Pfingstereignis erfüllt gesehen, als der Geist in Feuerflammen herniederfuhr (Akt. 2,3). Denkt sich aber Johannes unter der Feuertaufe des Messias eine *Gerichtstaufe*, dann soll seine Wassertaufe nichts als ein Vorspiel dieser *Gerichtstaufe* sein. Als Prophet bildet er mit seinem Taufwerk an den Täuflingen das jüngste Gericht ab, das sein messianischer Nachfolger im Feuer an Israel vollziehen wird. Daraus allein, und nicht aus einer symbolischen Reinigungstaufe, erklärt sich der ungeheure Eindruck seiner Taufe, mit der seine Predigt vom Gerichte untrennbar zusammenhängt.

Nun hebt freilich der evangelische Text aller Synoptiker weniger die Feuertaufe als vielmehr die Geistesstaufe durch den Messias im Gegensatz zur johanneischen Wassertaufe

hervor. Ja, während Matthäus und Lukas Feuer und heiligen Geist als ihr Kennzeichen nebeneinander stellten, spricht Markus von der Taufe mit Feuer überhaupt nicht, sondern nur von der Geistestaufe (Mark. 1,8), wobei ihm der jüngere Johannes zur Seite steht (Joh. 1,33). Doch selbst wenn der Täufer vom Messias die Geistestaufe erwartet hat, darf die Feuertaufe daneben nicht als späterer Zusatz gelten. Es läßt sich nämlich nicht begreifen, wie Matthäus und Lukas neben dem heiligen Geist das Feuer erst von sich aus nachträglich hätten einfügen sollen. Denn sie müssen sich das Feuer wegen des folgenden Bildes (Matth. 3,12. Luk. 3,17) als Gerichtsfeuer und nicht als Gnadenfeuer vorgestellt haben. Die Pfingsttaufe aber war nicht Gerichts- sondern Gnadentaufe. Die Feuertaufe hat also sicher zum johanneischen Zukunftsbilde gehört, und Matthäus und Lukas haben uns einen sehr altertümlichen Zug mit ihr erhalten. Ist daneben die messianische Geistestaufe vom Täufer gleichfalls geweissagt worden, so darf nicht die Feuertaufe nach der Geistestaufe, sondern nur diese nach jener erklärt werden. Der in Aussicht gestellte Geist ist darnach nicht der Geist der Gnade, sondern der des Gerichts, so gut das Feuer Gerichtsfeuer ist. Indessen glaube ich überhaupt nicht, daß Johannes von der Geistestaufe des Messias neben der Feuertaufe gesprochen hat, sondern daß in der alten von Matthäus und Lukas gemeinsam benützten Spruchquelle vielmehr lediglich von der Feuertaufe zu lesen war. Erst Markus, der die Johannestaufe als den Anfang des Evangeliums betrachtet und auch sonst christianisiert (cf. Mark. 1, 1. 4), setzte im Hinblick auf das Pfingstwunder statt der Feuertaufe die heilige Geistestaufe (1,8). Sein Evangelium ist nun aber in seiner ältesten uns nicht mehr erhaltenen Gestalt von Matthäus und Lukas benützt worden, und so kam es, daß die messianische Johannespredigt nach ihnen nicht nur die Feuertaufe, sondern auch die des Geistes in Aussicht stellte. Daß schließlich der jüngere Johannes im Hinblick auf das Pfingstwunder gleichfalls nur wie Markus eine Geistestaufe vom Täufer geweissagt sein läßt (Joh. 1, 33 cf. 20,22 f.), ist bei ihm, der ja die ganze evangelische Geschichte vom Gesichtspunkt ihrer Vollendung im Auferstandenen aus schreibt, gleichfalls nicht verwunderlich. Auch lag der ersten Christengemeinde in einer Weissagung der Gegensatz von johanneischer Wassertaufe und christlicher Geistestaufe wirklich vor. Sie stammt aber nicht aus des Täufers,

sondern aus Jesu Christi eigenem Munde und lautet: Johannes hat mit Wasser getauft; ihr aber sollt mit heiligem Geiste getauft werden (Akt. 1,5. 11, 16). Wie leicht war es doch möglich, daß dies Wort des Herrn schon in der ältesten Christenheit mit dem Worte des Täufers vermischt wurde, mit dem es ja den Inhalt des ersten Satzes und die Figur des Gegensatzes zwischen Johannes und Jesus Christus gemein hatte.

So dürfen wir daran festhalten, daß Johannes die messianische Taufe als Gerichtstaufe verstand, und damit ist gesagt, daß er auch seine eigene Taufe nur als Bild des Gerichts aufgefaßt haben kann. Dafür spricht auch die Handlung des Untertauchens durch den Täufer. Wäre die Johannestaufe ein Bild der Reinigung, so sollten wir vielmehr eine Abwaschung des Täuflings erwarten als ein einmaliges Untertauchen. Dagegen wird sie, indem dieser in die Flut des Jordans versenkt wird, zu einem Sinnbild der Vernichtung seines ganzen früheren Wesens. Wer sich ihr unterwirft, unterwirft sich freiwillig dem göttlichen Gericht, das den Sünder vernichtet. Der Taufakt war mit dem Sündenbekenntnis des Täuflings verbunden (Matth. 3,6), ein Sündenbekenntnis schließt aber jedesmal die sittliche Anerkennung ein, daß der Mensch eine absolute Erneuerung seines inneren Wesens nötig hat, weil er als Sünder der Vernichtung verfallen ist. Sofern die Johannestaufe diese Anerkennung der Notwendigkeit gänzlicher Umwandlung fordert, ist sie eine Taufe der Buße (Mark. 1,4. Luk. 3,3. Akt. 13,24. 19,4). Die Buße ist das sittliche Selbstgericht angesichts des göttlichen Gerichts, und sie ist das Motiv, nicht der Zweck der Taufhandlung, weshalb der Begriff der Taufe zur Buße bei Matthäus (Matth. 3,11) ungenau ist. Der Zweck der Buße ist die gänzliche Erneuerung des sittlichen Wesens, damit es im Endgericht bestehen kann, dem jeder verfällt, mag er wollen oder nicht. Der Begriff der Sündenvergebung, den Markus (Mark. 1,4) und ihm folgend Lukas (Luk. 3,3) als Zweck der Johannestaufe angibt, entstammt der christlichen Taufe (cf. Akt. 2,38), die ja Sündenvergebung zuspricht, ist aber der Johannestaufe in dieser Formel fremd gewesen.

Wir haben also gefunden, daß wer sich dieser Taufe unterwarf, damit ins Angesicht des kommenden göttlichen Gerichts trat, um sich seinem vernichtenden Urteil zu unterwerfen. Von diesem Gesichtspunkt aus fällt nun auch ein

Licht auf Jesu Taufe. Solange man in der Johannestaufe ein Reinigungsbad sieht, mit dem die Wegnahme der Sünde gegeben sei, bleibt es schlechthin unverständlich, daß Jesus sich von Johannes taufen ließ. Die Tollheit des Einfalls, daß Jesus ein Sünder gewesen und der Reinigung und Vergebung bedürftig gewesen sei, ist zwar gegenwärtig nicht völlig ausgestorben, hat aber mit wissenschaftlichen Erwägungen nichts zu tun, da der Einfall ohne jeden glaubwürdigen Anhaltspunkt in der Geschichte ist, und fällt für uns außer Betracht. Auch die Meinung hält nicht Stich, er habe zwar keine Sünde gehabt, doch sei ihm das vor seiner Taufe nicht unbedingt zur Gewißheit geworden; erst durch den Taufakt habe er seine völlige Sündenreinheit für immer erkannt. Hier wird eine Bewußtseinslage vorausgesetzt, die zu der in Wirklichkeit angenommenen Sündlosigkeit in gar keinem erklärbaren Verhältnis steht und die sich bei ihm nicht erweisen läßt. Ebenso wenig befriedigt die Annahme, Jesus habe der Reinigung bedurft, weil er in einem unreinen Volke lebte; denn damit wird das Naturhafte zum Prinzip des Sittlichen gemacht und nun eine magische Taufwirkung vorausgesetzt, die der Johannestaufe vollständig fern liegt.

Dagegen wird der Entschluß Jesu zur Taufe klar, wenn er sich in ihr dem göttlichen Gericht unterwarf. Er der Messias, der nach Johannes Erwartung das Gericht am Volke vollziehen sollte, nahm vielmehr die Konsequenzen des Gerichts auf sich. In solcher Weise erfüllte er alle Gerechtigkeit, das heißt die von Gott für sein messianisches Werk bestimmte Rechtsordnung (Matth. 3,15). Die göttliche Ordnung unterwarf den natürlichen Endzustand der Menschheit den Konsequenzen ihrer sittlichen Natur. Da diese sündig ist, so lag in der Konsequenz das göttliche Vernichtungsgericht. Gottes Heilswille aber zielte nicht auf die Vernichtung der Menschen, sondern auf Wiedergeburt. Diese Wiedergeburt konnte nun die sündige Menschheit nicht aus eigener Kraft an sich selbst vollziehen. Vielmehr mußte Christus mit ihr in Gemeinschaft treten; nur in der Gemeinschaft mit dem Sündlosen konnte ihre Wiedergeburt erfolgen. Diese Gemeinschaft mußte aber vollständig und gegenseitig sein. Wie aus ihr auf der einen Seite die Wiedergeburt der Menschheit durch den seligmachenden Geist Christi entspringen sollte, so mußte andererseits in ihr Christus die Konsequenzen des sittlichen Zustandes der Menschheit auf sich nehmen. Das heißt,

er mußte die Wirkungen des göttlichen Gerichts an sich erfahren. Den freiwilligen Entschluß zu dieser Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit samt allen darin enthaltenen Konsequenzen hat Jesus ausgedrückt, indem er sich von Johannes taufen ließ. Insofern tritt mit seiner Taufe sein messianisches Wesen in Wirksamkeit. Es war die Wirksamkeit nicht eines Richters, sondern eines Gerichteten. Mit seiner Taufe ist die Welt des heiligen Geistes, der auf ihm ruht, in die Welt des Gerichts eingeschlossen und beginnt ihre Kraft in dieser Welt zu entfalten. Das ist der geistige Inhalt des himmlischen Gesichts, das Jesus und dem Täufer zuteil wird (Matth. 3,15 f. Mark. 1,10 f. Luk. 3,21 f. Joh. 1,32 f.). Über dem Jesus, der sich dem in Johannes Taufe vorgebildeten göttlichen Gerichte unterwirft, schließt sich der Himmel auf, und der Geist schwebt auf ihn herab, um fortan durch ihn an der Menschheit zu wirken.

Daß Jesus selbst in seiner Taufe ein Gericht und nicht eine Reinigung gesehen hat, dafür sprechen schließlich auch seine eigenen herrlichen Worte: Ein Feuer kam ich zu schleudern auf die Erde, und was möchte ich lieber, denn es wäre schon angezündet. Doch eine Taufe habe ich, mit der ich getauft werden muß, und wie ist mir so bange, bis sie vollzogen ist (Luk. 12,49 f.). Die Worte stehen abgerissen in ihrer Umgebung, wie so oft bei Lukas, und dürfen nicht aus dieser, sondern nur aus sich selbst erklärt werden. Schwerlich hat Jesus daher an einen Unheilsbrand gedacht, sondern an die Gesamtheit der von ihm ausgehenden Geisteswirkungen. Er wollte freilich ein Feuertäufer sein wie der Messias, aber nicht in des Täufers Sinne (Matth. 3,12. Luk. 3,18), sondern in seinem Sinne (Luk. 9,54 f.). Doch ehe sich das heilige Feuer auf Erden entzünden kann, muß er in den Tod. Die Taufe, die sich an ihm vollziehen muß, ist sein Sterben (cf. Mark. 10,39). An sich liegt es nun durchaus nicht nahe, den Tod mit einem Taufbade zu vergleichen. Das wird natürlich erst dann, wenn sich für Jesus mit der Erinnerung an seine eigene Taufe der Gedanke des Todesleidens verband. Mit ihr hatte er sich freiwillig dem göttlichen Gerichte unterworfen, um so in Heilandsgemeinschaft mit der sündigen, dem Gerichte verfallenen Menschheit zu treten. Das göttliche Gericht vollzieht sich an ihm endgiltig aber erst in seinem Tode; das Taufbild überträgt sich daher von selbst auf diesen. Von einer Reinigungstaufe ist auch hier nicht die Rede.

Wir stehen hier vor dem Gedanken, daß auch die christliche Taufe, wie Jesu Jünger sie übten, weiter nichts ist als eine Wiederaufnahme der johanneischen Gerichtstaufe, nur mit dem Unterschiede, daß dieser mit dem getauften Messias ein neuer geistiger Inhalt zugekommen ist. Die Wassertaufe vermittelt eine Geistesstaufe, weil sie den Täufling in Gemeinschaft mit dem gerichteten, getöteten, auferstandenen Christus versetzt. Aber läßt sich denn dieser enge Zusammenhang zwischen der johanneischen und der christlichen Taufe beweisen? Zur Beantwortung der Frage müssen wir vor allem das Urteil Jesu über Johannes und seine Taufe in Betracht ziehen. Nun haben wir gesehen, daß Jesus den Täufer nicht nur den größten unter allen bisher aufgetretenen Menschen genannt hat — auch als solcher steht er doch nur an der Grenze des Himmelreichs (Matth. 11,11. Luk. 7,28), sondern daß er von seiner Erscheinung an den Anbruch des Himmelreichs datiert (Luk. 16,16 cf. Matth. 11,12f.). Seit Johannes ist dies im mächtigen Anzug begriffen, und die Taufbewegung bedeutet ein Drängen und Sehnen hineinzukommen. Es besteht also ein innerer Zusammenhang zwischen der Predigt Johannes und der Predigt Christi. Auch ausdrücklich hat ferner Jesus die Vollmacht seines Vorläufers zum Taufwerk seiner eigenen Vollmacht zu predigen als himmlisch im Gegensatz zu menschlicher Autorität an die Seite gestellt. Mit dem richtigen oder falschen Urteil über die Johannestaufe ist das richtige oder falsche Urteil über Christi Predigtvollmacht gegeben (Luk. 20,4 cf. Matth. 21,25. Mark. 11,30). Dazu kommt, daß Jesus längere Zeit, vielleicht während des ganzen Sommers 28 n. Chr., in die johanneische Taufbewegung eingetreten ist (Joh. 3,22 ff.). Wenn er sich auch nicht persönlich an der Taufhandlung beteiligte, so ließ er sie doch durch seine Jünger ganz wie Johannes ausüben. Seine großen Erfolge erklären sich nicht aus einer ganz anderen Taufeinrichtung, sondern aus der wunderbaren Macht seines Wesens, die von seiner Predigt ausging und selbst Johannes übertraf. Bei dieser engen Verbindung ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß Jesus später die Johannestaufe über Bord warf und eine zweite Taufe daneben stellte.

Freilich will dann erklärt sein, warum Jesus nach der Gefangennahme des Täufers auch selbst zu taufen aufhörte, wenn er doch in der Johannestaufe eine göttliche Mission sah, die er nicht zu bekämpfen dachte. Die Erklärung läßt

sich aber, wie mich dünkt, wirklich geben. Sie liegt eben darin, daß der Johannestaufe ein neuer Inhalt zugewachsen war, seitdem Jesus sich hatte taufen lassen. Johannes hatte nur die Taufe der Buße angesichts des nahenden Himmelreichs gepredigt; und solange er an der Spitze der Bewegung stand, konnte Jesus es ruhig geschehen lassen, daß seine eigenen Jünger, die er mit seiner Predigt vom nahenden Himmelreich unterstützte, ganz in Johannes Sinne die Taufe als Bußtaufe an der Menge vollzogen. Doch sobald der Täufer gefangen war, hätte Jesus an die Spitze der Taufbewegung treten und ihr den Stempel seines Geistes aufdrücken müssen. Das hätte erfordert, daß in der Taufpredigt nicht nur die Buße, sondern auch der Glaube an ihn als den Messias verlangt wurde. Denn der Tiefinn der Taufe lag von nun an darin, daß die Menschen, die sich in ihr dem göttlichen Gerichte unterwarfen, damit zugleich in Gemeinschaft mit ihm als dem Messias kamen, der das Gericht stellvertretend an sich erlitt und ihnen dafür seinen Geist mittheilte. Mit einem Worte, in der weiteren Taufpredigt hätte Jesus sein innerstes Wesen erschließen müssen. Das war ihm jetzt, am Anfange seiner Wirksamkeit und überhaupt vor seiner Auferstehung, unmöglich. Nicht er selbst konnte sich als den Messias verkünden, sondern er mußte warten, bis dieser Glaube unter der Macht seines Wesens in den Jüngern lebendig wurde (Matth. 16, 13 ff.). Darum brach er vorläufig das Taufwerk ab und begann seine eigene Predigt ganz von vorn in Galiläa. Und es wäre freilich möglich, daß er hierdurch dem Täufer einen äußeren Anlaß zum Zweifel gab.

Nicht der taufende, sondern der getaufte Christus hat die Johannestaufe mit neuem Inhalt erfüllt und zu einer christlichen umgewandelt. Nur bei diesem Verständnis läßt sich auf der einen Seite die innige Verketzung, auf der andern die Verschiedenheit begreiflich machen, die wir in den Anfängen der Geschichte des Christentums zwischen Johannestaufe und Christustaufe beobachten. Die Verketzung zeigt sich besonders auffallend darin, daß die zwölf Jünger Jesu nach seiner Auferstehung keine neue Wassertaufe an sich vollziehen lassen. Daß sie die Johannestaufe empfangen hatten, wissen wir von Andreas und dem jüngeren Johannes bestimmt, da sie früher selbst Johannesjünger waren (Joh. 1, 35 ff.), und können es von Petrus, Philippus und Nathanael als sicher annehmen, da wir sie an der Tauffstätte finden (Joh. 1, 40 ff.).

Da aber Jesus längere Zeit mit seinen Jüngern in die Taufbewegung eintrat (Joh. 3,22 ff.), so sind gewiß nicht nur diese fünf, sondern alle seine Jünger Glieder der johanneischen Taufgemeinschaft gewesen. Hätten sie sich zu Pfingsten von neuem taufen lassen, so konnte das in der Apostelgeschichte unmöglich verschwiegen werden, ohne direkt die Grundsteinlegung der christlichen Kirche zu verschweigen. Statt dessen fordert Petrus in seiner Pfingstrede nicht die Jünger Jesu, sondern nur die noch Ungetauften zur Taufe auf (Act. 2,38 ff.). Daraus geht hervor, daß die Johannestaufe ins Christentum hineinragt. Nur in ihr und in keiner andern bestand eine Taufgemeinschaft zwischen dem Messias, der sich ihr unterzogen hatte, und seinen Gläubigen. Nur in ihr waren durch Christus die Geisteskräfte vorhanden, latent schon seit seinem Taufempfang, frei und wirkungskräftig aber erst nach seiner Auferstehung. Wer innerhalb der johanneischen Taufgemeinschaft an Christus gläubig wurde, der empfing eben damit die Christustaufe aus Wasser und Geist und bedurfte keiner andern Wassertaufe. Wie die Verkettung, so beruht nun aber auch die Verschiedenheit zwischen der johanneischen und der christlichen Taufe auf dem Glauben an den getauften Christus. Wenn in der Taufpredigt nur die Buße und nicht zugleich der Glaube an die Geisteswirksamkeit des getauften Jesus Christus betont wurde, dann blieb es eine Johannestaufe der ersten Gestalt, die nur Gericht und nicht zugleich Heil verkündete. Dieser Erscheinung begegnete Paulus in Ephesus (Act. 19,3 ff. cf. 18,25). Hier fand er getaufte Johannesjünger, die aber nichts vom heiligen Geiste gehört hatten, also auch in dem Messias nur den Feuer-täufer und nicht den Geistestäufer sahen. Aus diesem Mangel war ihre Taufe nicht lebensfähig und wurde infolgedessen von Paulus durch eine neue Wassertaufe auf den Namen des Herrn Jesus ersetzt, mit der dann die Geistesgaben Christi wirksam wurden. Paulus nahm hier einen neuen Taufakt vor, weil sich mit dem alten für die Täuflinge Vorstellungen verbanden, die kein Recht mehr hatten und verkümmert waren. An sich hätte zum Empfang der Geistestaufe Christi genügt, daß die Johannesjünger an Christus gläubig wurden ohne neue Wassertaufe, wie denn der Alexandriner Apollos, der berühmte Evangelist neben Paulus in Korinth, neben der Johannestaufe vielleicht keine zweite Wassertaufe empfangen hat (Act. 18,24 ff.). Wenn Christus der Johannestaufe die Geistestaufe gegenübergestellt hat

(Aet. 1,5. 11,16), so stellt er damit nicht zwei zeitlich verschiedene Wassertaufen sich gegenüber, sondern zwei geistige Inhalte. Die johanneische Wassertaufe enthält an sich nur den Gedanken des Gerichts und der Buße, sie kann aber erfüllt werden durch den Gedanken der Geisteswirkung Christi. Die erste großartige Entfesselung der Geisteswirkungen Christi innerhalb des Umkreises der Johannestaufe sehen wir am ersten Pfingstfeste (Aet. 2,1 ff.).

Mit der ganzen bisher entwickelten Auffassung über die Bedeutung der Johannestaufe und ihr Verhältnis zur christlichen stimmt schließlich auch die apostolische Verkündigung überein. Daß Jesus nicht Subjekt, sondern Objekt der christlichen Taufe, daß er nicht als taufender, sondern als getaufter Christus in ihr wirksam ist, geht deutlich schon aus der ältesten Taufformel hervor, die auf den Namen Jesu Christi (Aet. 2,38. 8, 12. 10,48) oder den Namen Jesu des Herrn (Aet. 8,16 cf. 19,5. 22,16) oder den Namen Christi (Röm. 6,3. Gal. 3,27. cf. 1. Kor. 1,13 ff.) lautet. Auf Mose getauft werden (1 Kor. 10,2) bedeutet nicht, von ihm getauft sein, sondern in Schicksalsgemeinschaft mit ihm treten. Geradeso bedeutet auf Christus getauft werden, durch die Taufe in Schicksalsgemeinschaft mit ihm treten. Nicht weil er taufte oder eine neue Taufe befahl, sondern weil er sich von Johannes hat taufen lassen, darum stehen wir in Taufgemeinschaft mit ihm und empfangen Kräfte des heiligen Geistes aus dieser Schicksalsgemeinschaft mit ihm. Wenn die christliche Taufe eine Abwaschung und Vergebung der Sünden bewirkt (Aet. 2,38. 22,16. Eph. 5,26. Tit. 3,5. Hebr. 10,22), so tut sie das nicht etwa in ihrer Eigenschaft als Wassertaufe, sondern als Geistestaufe. Der Geist ist die erneuernde Kraft, die in der Taufe eine Neuschöpfung schafft (Tit. 3,5), und der Tauffpruch, der auf Christi Namen lautet, bewirkt die Heiligung (Eph. 5,26). An sich ist das Taufwasser 'schlecht Wasser'; erst Christi Geist belebt es. Endlich darf nicht verkannt werden, daß auch die altchristliche Taufe wie die johanneische eine Gerichtstaufe ist und bleibt, obwohl dies Gericht zum Leben des Gläubigen dient. Sehr deutlich spricht das Petrus aus (1. Petr. 3,21). Er stellt nämlich die Sintflut und ja nicht etwa die jüdischen Waschungen als das Urbild der Taufe hin. Sintflut und ihr Widerspiel, die Taufe, predigen das Vernichtungsgericht über die sündige Menschheit. Wie aber die Arche den acht Seelen Rettung brachte, die sich in sie einschlossen, so bringt Christus denen

Rettung, die sich durch die Taufe in ihn einschließen. In der Gemeinschaft mit Christus erwächst der zuversichtliche Anspruch eines guten Gewissens auf Gott. Aber ohne ihn ist die Taufe keine rettende, sondern eine vernichtende Flut; und wer sich ihr in der Buße unterwirft, erkennt damit freiwillig das göttliche Gericht über sich an. So erhält Petrus den Gerichtscharakter der Taufe auch im Christentum vollkommen aufrecht. Nur betont er ebenso stark die Möglichkeit der Errettung aus diesem Gericht im Glauben an den auferstandenen Christus.

Ganz ähnliche Gedanken finden wir bei Paulus wieder. Nur entspricht es dem wunderbaren Tieffinn dieses Mannes, daß er die Idee der christlichen Taufgemeinschaft bis in die letzte Wurzel verfolgt. Durch die Taufe werden die Christen mit Christus zu einem einzigen Leibe verbunden (1. Kor. 12, 13. Röm. 12,5). Auch hier beruht diese Gemeinschaft auf dem getauften, das heißt der Johannestaufe, die ins Christentum hineinragt, unterworfenen Christus. Paulus gebraucht gelegentlich ein Wortspiel zwischen dem Gesalbten, nämlich Christus, und den Gesalbten, nämlich den auf ihn getauften Christen (2. Kor. 1,21). In welchem Umfange er nun aber die Ideen der Gerichtstaufe auch für das Christentum aufrecht erhält, das zeigt er im Römerbriefe (Röm. 6,3 ff.) und im Kolosserbriefe (Kol. 2,11 ff.). Alle die auf Christus getauft sind, die sind auf seinen Tod getauft und durch die Taufe mit ihm begraben in den Tod. Sind sie aber mit der Gestalt seines Todes verwachsen, so auch mit der Gestalt seiner Auferstehung. Wie sie nämlich mit ihm der Sünde gestorben sind, so leben sie in Jesu Christo für Gott. Klarer kann man doch nicht sagen, daß auch für die christliche Taufe der Gerichtsgedanke fortbesteht. Die Gestalt des Todes Christi bildet sich nach Paulus eben in seiner Taufe ab. Nicht eine Reinigungstaufe war sie für ihn, sondern eine Gerichtstaufe, die sich in seinem Tode vollendete. Indem sich Christus taufen ließ, unterwarf er sich dem göttlichen Gericht, das über den Menschen schwebte. Die Taufe ist für Paulus nicht ein zufälliges Bild für den Tod, sondern die notwendige Einleitung dazu. Er greift ganz denselben Gedanken heraus, den Jesus selbst mit der Taufe verbunden hat, wenn er in ihr sein Todesleiden abgebildet findet (Luk. 12,50). Und ebenso ist für die Christen die Taufe eine Gerichtstaufe. Wer sich taufen läßt, bekennet sich damit als dem Gerichte verfallen und als

todeswürdig. Tod und Grab empfangen Gestalt in der Christentaufe. Zugleich aber entspringt aus der Todessgemeinschaft Christi und der Gläubigen in der Taufe neues Leben. Wie sich in Christi Tod das Gericht über die Sünde vollzieht, so werden durch seinen Tod mit seiner Auferstehung seine Geisteskräfte frei und schaffen neues Leben in seinen Taufgenossen. Die Todessgemeinschaft mit ihm begründet also eine ewige Lebensgemeinschaft, in der sein Geist schöpferisch, umwandelnd, beseligend an den Christen wirkt. So wird durch diese Geisteswirkungen die Taufe, in der sie sich erschließen, ein Bad der Neuschöpfung, wie es jedenfalls im Sinne Pauli im Titusbrieve heißt (Tit. 3,5). Durch die Beziehung auf den Tod und auf die Auferstehung des getöteten Christus und seiner Gläubigen hat also Paulus die Idee der Taufe nicht etwa umgebogen, sondern auf ihren allerhöchsten Ausdruck gebracht. Die Johannestaufe ist durch den in sie eingeschlossenen und in ihrem Umtreife wirkenden Christus zu einem Sakramente geworden.

So ist Johannes der Täufer aufs innigste mit der Geschichte des Christentums verbunden und hat seinen Platz an der Spitze unserer Evangelien mit Recht. Wie ein Wächter gegen Morgen steht er an der Schwelle beider Hälften der Weltgeschichte, der Nacht der antiken Welt abgekehrt, zugewandt der neuen Morgenröte. Ein Prophet ohnegleichen, kündigt er den Anbruch des Himmelreichs an mit dem gewaltigen Ernste des Bußpredigers. Sein Seherauge entdeckt in Jesus von Nazaret den erwarteten Messias, und die große Tragik seines inneren Lebens spielt sich in seinem alles beherrschenden und doch zuzeiten erschütterten Messiasglauben ab. Durch seine Taufe aber, in die sich Christus mit seinen Geisteskräften einschloß, wirkt Johannes in der Geschichte des Christentums bis in die Gegenwart hinein als der größte aller Zeugen des Evangeliums.



Inhaltsangabe.

	Seite
Einleitung	5
1. Johannes der Prophet	6
2. Johannes und Jesus Christus	20
3. Johannes der Täufer	33

Im Verlage von **Edwin Runge** in **Groß-Lichterfelde**
erschien ferner:

Christliche Ethik. Vom Geh. Kirchenrat Prof. Dr. Ludwig
Lemme. I. Bd. XV. 640 S. Preis:
M. 11.— brosch., M. 13.— gebunden in Halbfranz, II. Bd. IV.
S. 641—1218. Preis: M. 10.— brosch., M. 12.— gebunden in
Halbfranz.

„... Das so umfassende große Werk bietet also in Wirklichkeit ein allseitig korrekt
ausgeführtes Gemälde der ev. christlichen Ethik. Man findet sich nicht nur leicht darin zurecht,
sondern fühlt sich auch wohl darin, zumal da man merkt, daß die gegenwärtige Literatur
überall gebührende Berücksichtigung gefunden hat und alte, von einem Buche ins andere fort-
geerbte Böpfe abgeschnitten sind. Wer nicht Rationalist ist, wird seine Freude an dem Werke
haben können; Studierenden und Pfarrern wird es von großem Nutzen sein, es sei daher
mit Recht bestens empfohlen.“

„Rheinisches Pfarrerbblatt.“

„... ist eine der ausgezeichnetesten Erscheinungen der letzten Jahre auf dem theol.
Büchermarkt und ein Werk, welches einen bleibenden Wert für die christliche Gemeinde
sowohl, wie für die theologische Wissenschaft behalten wird, denn es ist, wie wir ausdrücklich
bemerken möchten, in so verständlichem Deutsch geschrieben, daß auch christlich gebildete Laien
einen großen inneren Gewinn und eine Bereicherung ihrer christlichen Erkenntnis von der
Lektüre haben werden. Es ist ein Buch, das man bei wiederholter Lektüre mit steigendem
Genusse liest.“ Aus einer umfangreichen Besprechung der **„Lutherischen Rundschau.“**

„Der Verfasser, einer der bekanntesten, in positiven Kreisen angesehensten Theologen
der Gegenwart, läßt hiermit ein Werk ausgehen, das die reife Frucht langjähriger Studien
darbietet. Es ist eine köstliche Gabe. Die Geschlossenheit der mit geschulter Energie bis ins
einzelne ausgebaute Gedankenwelt umschließt den ganzen Reichtum biblischen Glaubens-
gehaltes und christlicher Lebenserfahrung, soweit er von einer starken Persönlichkeit gefaßt
werden kann. Mit enormem Fleiß ist der ungeheure Stoff gesammelt, mit Klarheit und
Schärfe der Begriffsbildung und Anwendung gesichtet und mit einer so innerlichsten Anteil-
nahme zur Darstellg gebracht, daß sich der Leser bald dem mächtigen Einfluß der Aus-
führungen nicht zu entziehen vermag. Das durch und durch wissenschaftliche Gepräge bietet
zwar zunächst dem Nichttheologen einige Schwierigkeit, aber nach wenigen Kapiteln ernster
Lektüre ist sie überwunden, und der reiche Gewinn fällt uns fast mühelos in den Schoß. . .
Die Theologie wird um Lemmes Ethik nicht herumkommen, sondern sie beachten und mit ihr
sich abfinden müssen.“

„Kreuz-Zeitung.“

„Endlich — und das ist nicht der geringste Vorzug dieser neuesten Ethik — ist sie nicht
nur für die gelehrte Theorie brauchbar, sondern erst recht und fast noch mehr für die kirch-
liche Praxis. Die meisten Abschnitte können vortrefflich zur Grundlage von Predigten oder
populären Vorträgen gemacht werden. Der praktische Geistliche, der das Studium dieser
Ethik vornimmt, wird ihm nicht nur mittelbaren, sondern auch unmittelbaren Gewinn für
seine berufliche Tätigkeit entnehmen.“

Aus einer langen Besprechung des **„Theologischen Literaturberichts.“**

„... Die Hauptfrage einer theologischen Ethik, ob sie denn wirklich die spezifisch
christliche Ethik wiedergibt, kann in bezug auf das vorliegende Werk mit einem runden,
vollen Ja beantwortet werden. Und das ist ihr größter Vorzug . . . alles in allem liegt
in D. Lemme's Werk eine hochbedeutende Leistung auf dem Gebiete der theologischen Ethik
vor, die ein notwendiges und willkommenes Seitenstück zu Franke's System der christlichen
Ethik bildet und die man darum auf positiver Seite mit dankbarer Freude zu eifrigem
Studium willkommen heißen sollte.“

Prof. Grünmacher in seiner ausführlichen Besprechung im **„Theologischen Literaturblatt.“**

„... Es ist eine wahrhaft erquickende Lektüre, die der Verfasser hier einem hoffentlich
recht zahlreichen Leserkreise bietet, eine Lektüre, die ebenso sehr geeignet ist, den Anfänger
der in ihm noch unbekannten Probleme einzuführen, wie dem, der mit ihnen wohlvertraut
ist in neuer Beleuchtung zu setzen. . . doch das sind Verschönerungen der Anschauung, die,
wenn sie auch Prinzipielles berühren, mich nicht im Geringsten in dem Urteil schwanzen
machen, daß wir in D.'s Ethik mit einem Werke beschenkt sind, dem weitestweite Verbreitung
gewünscht werden muß.“

„Hannoversch. Pastoral-Korrespondenz.“

„... verdient trotz ihres „positiven“ Standpunktes . . . die Beachtung des prak-
tischen Pfarrers . . . so werden wir dafür durch den ganz außerordentlichen Reichtum . . .
an biblischen, historisch., psycholog., kulturgeschichtl., literarischen und ästhetischen Bemer-
kungen und Zitate entschädigt, die mit bewundernswertem Fleiß und großem Geschick den
Ertrag einer Lebensarbeit dem Werke zufließen lassen. Als besonders eindrucksvoll und
tellweise eigenartig hebe ich folgende §§ hervor . . . mit einer Fülle von sehr feinen
Bemerkungen und Zitaten, die in Wort und Seele hineinleuchten . . .

Monatsschrift für die kirchl. Praxis.

Die Aufgaben der christusgläubigen Theologie in der Gegenwart.

Von Lic. Dr. Kropatschek, Professor in Breslau. Preis: 50 Pfg.

Dieser Vortrag hat bei der Wuppertaler Festwoche das lebhafteste Interesse erregt. Er verdient es auch, weil er großzügig die aus der Geschichte der Theologie geborene Lage der Gegenwart und lichtvoll die dadurch gegebenen Aufgaben der positiven Theologie darlegt. Er spricht ein freies, offenes Wort, das sicher da und dort Anstoß erregen wird. Er bekennet sich zur Lösung der zeitgemäßen, der modernen positiven Theologie und tritt für das Recht neuer Ergebnisse ebenso energisch ein, wie er mit Vorleser unterworfen bleiben will. Wir raten sehr zur nachdenklichen Lektüre des Vortrags. Bunte. [Reformation.]

Warum glauben wir an Christus?

Ein Vortrag von Professor Dr. Reinhold Seeberg. Zweite revid. und erweiterte Auflage. Preis: 60 Pfg.

„... Eine Dogmatik im kleinen ... sagt die Monatschrift für Stadt und Land.
„... Enthält in 6 Abschnitten eine klare, kräftige, lebensvolle Darlegung der Gründe unseres Christentums ... überaus reich und anregend.“ Dtsch. Kirchenblatt.

Vorsehungsglaube und Naturwissenschaft.

Vortrag von Prof. Dr. D. Kirn. Preis: 60 Pfg.

„... Eine von den kleinen Schriften, die wir in viele Hände wünschen, vor allen Dingen solchen, die sich durch die moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung intellektuell bedrängt fühlen und doch ihren Glauben an die Vorsehung Gottes festhalten.“ Ev. Kirchenzeitung.

Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik.

Gedruckt von Professor D. Dr. Eduard König. Bonn. Preis: 2 M.

„... Aus dem beträchtlichen Reichthum apologetisch-gehaltvoller Ausführungen der Königschen Schrift konnte nur einiges hier herausgehoben werden. Unsere Absicht ging nur dahin, die Freunde konservativ gerichteter Schriftforschung auf den gediegenen Inhalt der hier gebotenen Untersuchungen hinzuweisen.“

Prof. D. Böckler im „Beweis des Glaubens“.

Alttestamentliche Kritik und Offenbarungsglaube.

Von Prof. D. Dr. Eduard König. Preis: 90 Pfg.

„In gemeinverständlicher Form führt Verf. an einigen Beispielen die Berechtigung der Textkritik, der canon.-geschichtl. der literar.-histor. und der vergleichenden Kritik vor Augen und weist in trefflicher Weise jedesmal die Grenzen dieser Kritik nach. Dann wendet er sich gegen die materialist. evolutionist. Kritik, wie sie von Hädel, Labenburg, Deltzsch, und auch von Baumgarten vertreten wird und zeigt das Unberechtigte an ihr mit überzeugenden Belegen auf. Das Ergebnis ist, daß keine Art von Kritik imstande ist, den Offenbarungsglauben zu erschüttern ...“

zu folgen ... es ist ein Genuß, den Gedankengängen K.'s auch in diesem Büchlein wieder zu folgen ...“ Ev. Kirchenzeitung.

Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion.

17 Reden über christliche Religiosität. Von Dr. Ludwig Lemme, Kirchenrat und Professor in Heidelberg. 218 S. Preis: brosch. 3,50 M., geb. 4,50 M. Ausgabe B. Preis: 2 M. brosch., 3 M. geb.

„Das war mir ein erquicklicher und fruchtbarer Tag heute. Die Amtsgeschäfte durften raften, und so griff ich nach dem Buche des Heidelberger Lemme ... Nachdem ich mich aber einmal tiefer hineingearbeitet, ließ es mich auch nicht mehr los ... Ein scharfer Schwertschlag ist dieses Buch ... Lemme setzt dem Wilde, das jener [Harnack] gezeichnet hatte, ein gleiches Gesamtbild entgegen ...“ So beginnt eine mehrere Spalten füllende Besprechung im

Korrespondenzblatt für die ev.-luth. Geistl. in Bayern.

Biblische Zeit- und Streitfragen. 31.6

Herausgegeben von

Prof. Dr. Kropatschek in Breslau.

Die neutestamentliche Weissagung vom Ende.

Von

Gustav Hoennicke.

2. Tausend.



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Alle Rechte vorbehalten.

Herrn

Prof. D. Dr. Bernhard Weiß

Wirklichem Oberkonsistorialrat

zu seinem 80. Geburtstag

in Ehrerbietung

20. Juni 1907.

Paulus sagt: „Für die Hoffnung sind wir errettet. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung. Denn hofft einer etwa, was er sieht? Wenn wir aber das hoffen, das wir nicht sehen, so warten wir durch Geduld.“ (Röm. 8,24.25). Die Hoffnung ist die sichere Erwartung, das Verheißene zu erlangen, den Zweck zu erreichen, welchen man ins Auge faßt. Derjenige, welcher hofft, blickt in die Zukunft, ohne die Gegenwart zu vergessen. Die Hoffnung hat ihren Grund in dem Glauben. In der Verbindung mit dem Glauben hat die Hoffnung ihre Sicherheit, ihren Halt. Hoffnung ist nur dem möglich, der glaubt, wie andererseits der Glaube sich darin bewährt, daß er zur Hoffnung führt. Der Glaube stärkt die Hoffnung. Er belebt und hebt sie; er verleiht ihr Kraft und Trieb. Speziell die christliche Hoffnung wurzelt in dem Glauben an die Geschichte und an die Gegenwart Christi, in dem Glauben an ein ewiges Gottesreich.

Freilich sind Glaube und Hoffnung verschiedene Funktionen des menschlichen Seelenlebens. Der Glaube unterscheidet sich dadurch von der Hoffnung, daß er sich auf einen gegenwärtigen Besitz bezieht. Bei der Hoffnung handelt es sich um die Vorstellung von der Zukunft. Der Akt der Hoffnung bezieht sich auf einen entfernten Gegenstand. Der Christ tritt durch den Glauben in den Besitz des Heils. Das Heilsgut ist in der Gegenwart besitzbar. Dem Gläubigen wird Gotteskindschaft, Seligkeit, Leben zuteil. Mitten im Diesseits ist für den Christen ewiges Leben vorhanden. Die christliche Hoffnung dagegen blickt auf die Vollendung des Heils. Gegenstand der Hoffnung ist die ewige Herrlichkeit, das Kommen des Gottesreiches. Wohl ist die Gottesherrschaft auf Erden schon vorhanden. Sie hat mit dem Erscheinen Jesu auf der Welt ihren Anfang genommen. Gemeinschaft mit Gott ist möglich. Aber, die Gottesherrschaft ist nicht äußerlich sichtbar. Sie ist verborgen, den Augen nicht aller Menschen erkennbar. Das soll erst in der Zukunft eintreten, wann Christus sein universales Heilswerk zum

Abschluß bringt. Und Christi abermaliges Erscheinen ist nach neutestamentlicher Anschauung das Ende der Geschichte des gegenwärtigen Weltlaufes, das Aufhören der irdischen Ordnung aller Dinge. In Christus hat gemäß göttlichem Heilsrat die ganze Menschheitsgeschichte ihr Ziel. Christus ist „das A und das O“ (Offb. 1,8), der bewirkende Grund des Weltanfangs und des Weltendes. Mit der ersten Erscheinung Christi auf Erden hat Gott gezeigt, daß die Vollendung des Laufes der Welt, daß das Ende eintreten soll.

Indes, die Hoffnung des Christen darf nicht zur Träumerei werden. Christliche Hoffnung darf nicht in ungeduldige Sehnsucht oder Schwärmerei ausarten. Wie die Hoffnung fern von aller Trostlosigkeit und Verzweiflung sein muß, so darf sie auf der anderen Seite auch nicht überspannt sein. Die Geschichte der christlichen Kirche, besonders die Geschichte der Sekten beweist, zu welchen Entartungen die Hoffnung geführt hat. Soll die christliche Hoffnung die rechte Beschaffenheit haben, so muß sie mit der klaren Erkenntnis des Willens Gottes verbunden sein. Nur so kann auch die Hoffnung wahrhaft sittlich wirken und zur Ausdauer, zum Vertrauen auf Gottes Vorsehung führen. Der Wille Gottes betreffs der Zukunft liegt aber in der neutestamentlichen Weissagung vom Ende vor.

Das deutsche Wort „Weissagen“ hängt nicht mit „Vorhersagen“ zusammen. Die Grundbedeutung des Wortes ist „Wissen“. Einer, der weissagt, ist mit Voraussicht ausgerüstet. Das Wort „Weissagung“ entspricht dem griechischen Wort „Prophetie“. Nach dem Sprachgebrauch bedeutet „Prophetie“ zunächst nur das Aussprechen, das Mitteilen des geoffenbarten göttlichen Willens kraft göttlicher Berufung, das Reden aus dem Geist. Das kann sein ein Wort der Verheißung, aber auch der Ermahnung oder des Trostes. (Vergl. Apg. 19,6. 21,9. Joh. 11,51). Also, „Prophetie“ ist nicht speziell Weissagung. Das griechische Wort hat eine viel weitere Bedeutung. Die Weissagung nun geht aus von dem Glauben an den allmächtigen, heiligen Gott, welcher die Geschehnisse der Welt lenkt und auf der Welt seine Herrschaft durchsetzen will. Alles auf der Welt nimmt einen nach göttlichem Endzweck vorgezeichneten Entwicklungsgang. Die Geschichte, welche sich auf der Welt abspielt, ist ein Produkt der Wechselwirkung zwischen dem allwirksamen, allweisen Gott und der durch Gott begründeten Freiheit der

Menschen. Und Gott tut auf besondere Weise seinen Willen kund, damit die Menschen in göttlichem Geist handeln, damit die durch die Sünde verderbte Welt der göttlichen Ehre diene. Die Erfüllung der Weissagung hängt teilweise von Bedingungen ab, welche dem Gebiet der menschlichen Freiheit angehören. Zwischen Weissagung und Zukunft schiebt sich gleichsam als ein den Lauf der Dinge auf der Welt mitbestimmender Faktor das Verhalten der Menschen, an welche die Weissagung ergeht. Darum ist auch der Zweck der Weissagung nicht allein Schilderung der Zukunft, nicht allein Betonung der Momente, welche die Vollendung herbeiführen, sondern auch Ermahnung, das von Gott dargebotene Heil zu ergreifen. Die neutestamentliche Weissagung vom Ende ist sittlich orientiert. Sie will nicht nur Auskunft geben über die Gesetze, unter denen die Vollendung der durch Christus verwirklichten Gottesherrschaft, das Kommen des Gottesreiches eintritt; sie will zugleich den Glauben stärken, sie will die Hoffnung beleben; sie will Geduld predigen und Trost spenden.

1. Die Voraussetzungen der neutestamentlichen Weissagung vom Ende.

a) Der Geist.

In der Epoche des Urchristentums, in der ²Zeit, in welcher die neutestamentlichen Schriften entstanden, war die Gabe der Weissagung verbreitet. Viele Gläubige waren mit dem Geist der Weissagung ausgerüstet und verkündeten in verschiedener Weise den göttlichen Willen. Die christliche Gemeinde hatte das Bewußtsein, den Geist Gottes zu haben, von dem lebendigen Geisteswirken Gottes erfüllt zu sein, durch den Geist mit Gott unmittelbar in Verbindung zu stehen. Man dachte bei dem Geist an die Kraft, durch welche man die Leitung Gottes erfährt, an die Fülle der Gnadengaben, welche Gott den Gläubigen darbietet. Und man schätzte den Geist als eine besondere Autorität; man gehorchte den Geboten des Geistes. Der Geist galt als die Grundlage des ganzen Christentums, als Quelle des religiösen Glaubens, sowie auch als Kraft, durch welche es zum sittlichen, d. h. der göttlichen Norm entsprechenden Leben kommt. Aus den neutestamentlichen Briefen (vergl. 1. Kor.

12—14, Röm. 12,3—8, Eph. 4,7f.) und aus der Apostelgeschichte (vergl. Kap. 2) ersehen wir, wie der Geist in der Gemeinde wirkte, wie der Geist von den Gläubigen als eine machtvoll eintretende Wirklichkeit empfunden wurde. Man mußte, daß der Geist durch zahlreiche Kräfte in der Gemeinde sich bezeugt. Der Geist wirkt wie ein Feuer. Er ist der Fortführer des Werkes Christi. Er gibt die Gewißheit, daß Jesus der Heilmittler ist; er leitet in alle Wahrheit; er macht der Gotteskindschaft gewiß. Durch den Geist erfolgt die Erneuerung des Denkens. Und in dieser Erneuerung liegt die Fähigkeit, den göttlichen Willen zu erkennen. Von dem alttestamentlichen Gottesgeist unterscheidet sich der neustamentliche dadurch, daß er allgemein ist. Jeder, der glaubt, hat den Geist. Daher sagt Johannes: „Ihr habt die Salbung von dem Heiligen und wißt alle“ (1. Joh. 2,20). Die Gläubigen, welche Gott durch den Geist zu seinen Kindern geweiht hat, sind alle Wissende. In besonderer Weise aber galten die Propheten als mit dem Geist ausgerüstet. In den Propheten glaubte die Gemeinde ein direktes Unterpfand für die Wirksamkeit des Geistes zu besitzen. Während bei den Juden die Prophetie meist erstorben war, und seit Maleachis Zeit der Propheten Mund als verstummt galt, war in der christlichen Gemeinde der Geist der Prophetie mächtig. Daher lesen wir 1. Thess. 5,20 das bedeutungsvolle Wort: „Den Geist dämpft nicht; Prophetenrede verachtet nicht.“ Die Propheten waren besonders von Gott dazu erwählt, Geistesträger zu sein. Und zwar weissagten die Propheten nicht allein; sie predigten auch in der Gemeinde, wie das die Lehrer taten. Man kann sagen: von den Lehrern unterschieden sich die Propheten dadurch, daß ihnen unmittelbar infolge der Wirkung des Geistes Kenntniss der göttlichen Ratschlüsse zuteil wurde, daß sie unmittelbar von dem Geist Gottes ergriffen, den göttlichen Willen verkündeten. Die Lehrer entwickelten diesen mehr verstandesgemäß. Den Propheten eignete ein außerordentliches Wissen, das seinen Grund in der Offenbarung von seiten Gottes hat. Die Propheten sind Träger der Offenbarung; sie sind geisterfüllte Rinder des Willens Gottes, Prediger der göttlichen Geheimnisse. Und, wie die Propheten davon überzeugt sind, daß sie im Auftrage Gottes reden, wie ihnen die göttliche Berufung und Sendung feststeht, so ist die christliche Gemeinde überzeugt, daß durch die Propheten Gott spricht. Die Offenbarung von seiten

Gottes an die Propheten, die Mitteilung außerordentlicher Einsicht in den göttlichen Heilsratschluß erfolgte in den verschiedensten Formen, im Traum, im wachen Zustand, in der Vision, in der Ekstase (vergl. 2. Kor. 12,2f. Offb. 1,10. 4,2. 17,3. Apg. 10,10f. 11,5. 16,9. 22,17f.). Die Möglichkeit der Offenbarung ist in der Gottähnlichkeit des Menschen gegeben. Indem der Prophet vornehmlich sich sittlich rein zu halten bemüht ist, indem er nach Heiligung strebt, dabei zugleich sich seiner Schwäche bewußt ist und an die Kraft Gottes glaubt, kann er durch Gott eine Offenbarung erhalten und ewige Dinge schauen. Speziell in der Ekstase vergißt das menschliche Selbstbewußtsein die sinnlichen Daseinsbedingungen, die irdische Umgebung. Der Prophet ist gleichsam dem gewöhnlichen Lebenszustand entzogen. Der göttliche Geist wirkt auf ihn in der Weise, daß er sich in die Welt der Ewigkeit versetzt glaubt. Weil nun jede Offenbarung auf dem Willen Gottes beruht, so wird sie als ein göttliches Gnadengeschenk betrachtet. Es kam aber auch vor, daß man eigenwillig eine Offenbarung suchte. Dadurch entstand die falsche Prophetie. Und wir wissen, daß es in der Zeit des Archristentums nicht an falschen Propheten fehlte. Hier und dort gab man irgendwelche Einfälle, schwärmerische Orakel als besondere Offenbarung Gottes aus. Vielen Propheten mangelte die Besonnenheit (vergl. Röm. 12,3). Es kam zu Entartungen der christlichen Prophetie (vergl. Matth. 24,24). Die wahre Prophetie hatte ihren psychologischen Anknüpfungspunkt in dem irdischen Wirken Jesu.

b) Das Werk Jesu.

Die zweite Voraussetzung der neutestamentlichen Weissagung bildet das Werk Jesu, speziell das, was Jesus seinen Jüngern gesagt hatte. Auf den Worten Jesu beruht die Prophetie des Neuen Testaments. Die Worte Jesu sind die höchste ausschlaggebende Autorität. In ihnen hat die Predigt der christlichen Propheten ihre Richtlinien; durch sie ist der Inhalt der Weissagung zum nicht geringen Teil bedingt. Man hat gesagt: ein Prophet ist der, welcher aus dem Geist Christi heraus in der Gemeinde Christi redet. Offb. 19,10 lesen wir: „Das Zeugnis Jesu ist der Geist der Weissagung.“

Von der irdischen Wirksamkeit Jesu ging die Weissagung der Propheten aus und wandte sich der Endvollendung

der durch Jesus begründeten Gottesherrschaft zu. Die Überzeugung besteht: Jesus hat das Heil gebracht. Er hat die von den Juden erwartete Verwirklichung der Gottesherrschaft herbeigeführt. Er hat die mosaischen Grundgesetze erfüllt. Er hat die Schranken beseitigt, welche die Menschheit infolge der Sünde und Schuld von Gott trennen. Er hat einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit zustande gebracht. Er hat wahres Leben in und mit Gott für die Menschen herbeigeführt und ist so der ewige Mittler des Heiles geworden. Und nicht sowohl seine Lehre, als vielmehr auch seine Person hat Bedeutung. Jesu Person bedingt und vermittelt das Heil. Durch den Anschluß an seine Person im Glauben hat man Gotteskindschaft und gewinnt wahres Leben in und mit Gott. Und weiter: für alles, was Gott bisher Israel an seinen Heilsratschlüssen kund getan hatte, ist Jesus ein treuer Zeuge. Durch Jesus ist die von Gott besonders geleitete Geschichte des jüdischen Volkes zu einem gewissen Abschluß gekommen. Die Zeit des Wartens auf das Heil ist vorbei. Das verheißene Heil ist erschienen. Freilich, das abschließende Ende, die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft, steht noch bevor. Das nach göttlichem Ratschluß bezweckte ewige Reich, der Zustand, wo Gott überall König ist, ist noch nicht offen in die Erscheinung getreten. Daher lehrte Jesus beten: „Dein Reich komme“; daher lenkte er den Blick seiner Jünger in die Zukunft und erinnerte sie an das Ende der Dinge, an den Abschluß der Geschichte, an Gericht und Auferstehung, an die himmlische Vollendung. Er betonte die persönliche Verantwortlichkeit der Menschen. Er durchschaute klar die Geschichte, Zeit und Stunde des Unbruchs des Endes Gott überlassend. So sagte er: „es kommt eine Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern sind, des Menschensohnes Stimme hören werden, und werden hervorgehen, die da Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Übles getan haben, zur Auferstehung des Gerichts“ (Joh. 5,28. 29). „Fürchtet euch . . . vor dem, der Leib und Seele zu verderben vermag in der Hölle“ (Matth. 10,28. Luk. 12,5). „Gehet ein durch die enge Pforte, denn die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammnis abführt.“ (Matth. 7,13). „Gleichwie man . . . das Unkraut ausjätet und mit Feuer verbrennt, so wird es am Ende der Welt ergehen. Des Menschen Sohn wird seine Engel senden, und sie werden sammeln aus seinem Reich alle Ürgernisse und Übeltäter,

und werden sie in den Feueröfen werfen, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird. Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich.“ (Matth. 13,40—43). „In der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien lassen“ (Matth. 22,30. Mark. 12,25. Luk. 20,35).

Nun ist es äußerst schwierig, den ursprünglichen historischen Wortlaut der uns in den Evangelien überlieferten Reden, die Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit gehalten hat, genau herauszustellen. Das hat verschiedene Gründe. Einmal hängt das damit zusammen, daß von den Evangelisten oft in verschiedener Weise, in verschiedenem Zusammenhang die Worte Jesu mitgeteilt werden, sodann damit, daß etwaige Zusätze der späteren christlichen Überlieferung zu dem von Jesus Gesagten für uns häufig nicht leicht zu erkennen sind. Das gilt vornehmlich von der großen, Matth. 24. 25, Mark. 13, Luk. 21 (vgl. Luk. 17) überlieferten Weissagungsrede. Man muß hier auf das Bestimmteste unterscheiden zwischen den Worten Jesu und der späteren Überlieferung. In neuerer Zeit ist vielfach behauptet worden, daß diese Weissagungsrede überhaupt nicht auf Jesus zurückgeht, daß ihr eine Apokalypse jüdischer Herkunft, welche christlich überarbeitet wurde, zu Grunde liege. Aber es läßt sich nicht recht vorstellen, daß in christlichen Kreisen die Apokalypse eines Unbekannten für die Weissagung Jesu ausgegeben wurde. Auch ist das zu beachten, daß alle Evangelien die große Weissagungsrede als von Christus herrührend bringen. Also muß die Rede früh aufgezeichnet worden sein. Weiter haben wahrscheinlich Paulus und Johannes die Rede in ihren Grundzügen gekannt (vgl. 1. Thess. 4,15. 2. Thess. 2 und besonders Offb. 6.). Wenn man endlich auf die Schwierigkeiten bei der Erklärung der Rede im einzelnen hingewiesen hat, so lassen sich diese Schwierigkeiten auch ohne Annahme einer der Rede zu Grunde liegenden jüdischen Apokalypse lösen.

Um den Grundstock der dreifach überlieferten Weissagungsrede zu gewinnen, muß man die Komposition, die Anordnung der einzelnen Gedankengänge im Gefüge der Rede beachten, muß man andererseits die Gesichtspunkte sich deutlich machen, unter welchen ein jeder der Evangelisten die Rede mitteilt. Klar ist: die Rede schließt sich an ein Wort Jesu zu den Jüngern an, daß der Tempel zu Jerusalem bald zerstört werden wird. Klar ist ferner: Matthäus, Markus,

Lukas wollen, indem sie die Weissagungsrede Jesu bringen, die Leser ihrer Schriften auf eine längere Wartezeit bis zum Eintritt des Weltendes vorbereiten. Sie wollen dabei die Christen zur Wachsamkeit für die unbekannte Stunde des Kommens Christi auf den Wolken des Himmels ermahnen. Sie wollen zur Treue in der Ausübung der Christenpflichten ermuntern. Am kürzesten, aber nicht in den meisten Stellen am ursprünglichsten ist die Weissagungsrede Jesu bei Markus überliefert. Die Rede beantwortet die Frage, wann die Tempelzerstörung eintritt, was das Zeichen ist, wann dies alles vollendet werden (Mark. 13,4). Die Rede hat zum Inhalt den Hinweis auf verschiedene Vorzeichen (5—20), auf die Endkrisis, auf das Ende der Welt, auf das Erscheinen des Menschensohnes, welcher seine Auserwählten versammelt (21—27). Sie gibt zum Schluß Andeutungen über die Zeit des Eintritts des Endes und Ermahnungen zur Wachsamkeit (28—32 und 33—37). Zum großen Teil behandelt die Rede die inneren Schicksale der Christengemeinde in der Zukunft. Für die Gemeinde naht eine schwere Zeit der Verfolgung. So verrät ein Bruder den anderen. Kinder und Eltern stehen einander gegenüber. Falsche Messiasse werden kommen. Daneben erwähnt Jesus gewaltige Ereignisse in Natur- und Völkerleben, wie Erdbeben, Hungersnöte, Kriege. Von der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem spricht Jesus direkt nicht, sondern nur von dem durch den Propheten Daniel geweissagten (vgl. 9,27. 12,10) „Stehen des Greuels der Verwüstung, wo er es nicht soll“ (13,14). Damit hängt die letzte große Verfolgung der Christengemeinde zusammen. Nach der letzten großen Drangsal wird des Menschen Sohn „mit großer Macht und Herrlichkeit“ erscheinen. Die alte Welt bricht dann zusammen. Auch in der bei Matthäus überlieferten Rede findet sich der Hinweis auf das „Stehen des Greuels der Verwüstung“ und zwar an heiliger Stätte (vergl. 24,15). Und damit steht die letzte größere Verfolgung der Christengemeinde im Zusammenhang. In der Rede werden die Fragen beantwortet: wann wird die Tempelzerstörung eintreten, was ist das Zeichen der Ankunft des Menschensohnes und des Endes der Welt (24,3). Im einzelnen wird ein großes Gesamtgemälde gegeben von den Ereignissen, welche der Ankunft Jesu vorausgehen. Hervorgehoben wird das Eintreten universalpolitischer Wirren und gewaltiger Naturereignisse (6—8), das Eintreten von Bedrängnissen der

Christengemeinde, von Verbreitung von Haß und falscher Lehre (9—12). Hervorgehoben wird die Weltbevangelisation (14). Betont wird besonders: bei dem Weltuntergang „wird erscheinen das Zeichen des Menschensohnes am Himmel, und alsdann werden heulen alle Geschlechter der Erde und werden sehen des Menschen Sohn kommen auf den Wolken des Himmels (30). Im weitem Verlauf der Rede wird in verschiedenen Wendungen auf das plötzliche Kommen Jesu aufmerksam gemacht (32—25,30). Die Rede schließt mit einem großartigen dramatischen Bild des zukünftigen Weltgerichts, das Christus inmitten seiner Engelscharen hält, wobei die Bruderliebe die Norm der Scheidung zwischen den wahren und unwahren Jüngern Jesu bildet (31—46). „Es werden vor ihm alle Völker versammelt werden. Und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirte die Schafe von den Böcken scheidet“ (32). Die Rede des Lukas beantwortet nur die Frage: zu welcher Zeit wird der Tempel zerstört, und was ist das Zeichen, wann das eintreten wird (21,7). Bei Lukas findet sich nach dem Hinweis auf die äußeren Nöte und die inneren Schicksale der Christengemeinde (8—19) eine Weissagung von der Belagerung Jerusalems durch feindliche Heere, von der Flucht der Frommen aus Judäa, von der heidnischen Herrschaft über Jerusalem (20—24). „Sie werden fallen durch des Schwertes Schärfe und gefangen geführt werden unter alle Völker, und Jerusalem wird zertreten sein von den Heiden, bis daß der Heiden Zeiten erfüllt sind“ (24). Nach Ablauf der Heidenzeiten treten Himmelszeichen ein und gewaltige Schrecknisse auf der Erde, welche dem Ende unmittelbar vorangehen, das mit dem Kommen des Menschensohnes und dem Nahen der Erlösung beginnt (25—33). Mahnungen zur Wachsamkeit bilden den Schluß (34—36).

Vergleicht man diese dreifache Überlieferung der Weissagungsrede Jesu, so ist folgendes zu sagen: Die Verwandtschaft der Überlieferung im einzelnen läßt sich nur durch die Annahme einer literarischen Benutzung einer gemeinsamen Grundschrift erklären. Hier und dort zeigen sich in der Rede die engsten Berührungen mit den jüdischen Zukunftshoffnungen. In der Komposition der Rede, wie sie die Evangelisten darbieten, herrscht Verschiedenheit. Gleiche Sprüche werden oft ganz verschieden gestellt und finden sich in einem anderen Zusammenhang. So hat Matthäus in seiner Weissagungsrede Stücke, welche Lukas an einer ganz anderen Stelle

mitteilt (vergl. Matth. 24,26, 27. und Luk. 17,23 — 25, Matth. 24,37 — 41 und Luk. 17,26 — 37 (vergl. speziell 24,28 und 17,37), Matth. 24,42 — 51 und Luk. 12,37 — 46, Matth. 25,14 — 30 und Luk. 19,11 — 27, vergl. Matth. 24, 9 — 14. = 10,17 f. und Luk. 12,11 f. und Mark. 13,9 — 13). Ohne Parallelen sind bei Matthäus 25,1 — 13 und 31 — 46. Luk. 21,20 — 24 stimmt mit den Parallelen Mark. 13,14 — 20 und Matth. 24,15 — 22 nicht überein. Und weiter, die Verschiedenheit der Gedanken in der Weissagungsrede ist leicht zu erkennen. Während so bei Matthäus und Markus himmlische Erscheinungen geschildert werden, welche der Ankunft Christi vorangehen, weist Lukas auf gewaltige irdische Bewegungen hin. Bei Matthäus und Markus finden wir eine Schilderung der letzten Drangsale der Gemeinde, bei Lukas eine Schilderung der Belagerung und Zerstörung Jerusalems. Bei Lukas steht die Aufforderung zur Flucht der Jünger am Anfang der Belagerung Jerusalems, bei Markus und Matthäus bei dem Hinweis auf die Aufrichtung des „Greuels der Verwüstung“. Bei Matthäus andererseits heißt es: „Der Greuel der Verwüstung“, davon durch den Propheten Daniel gesagt ist, steht an heiliger Stätte; bei Markus findet sich nur ein Hinweis auf das „Stehen des Greuels der Verwüstung, wo er es nicht soll.“ Nach Matthäus und Markus treten die Himmelszeichen unmittelbar nach der Trübsal in Judäa ein; bei Lukas liegen die Heidenzeiten dazwischen, die dauernde Herrschaft der Heiden über Jerusalem. Das Kommen des Menschensohnes wird verschoben. Indes, bei aller Verschiedenheit im einzelnen ist doch der Grundgedanke der dreifach überlieferten Rede deutlich. Geweissagt wird, daß der Ankunft des Menschensohnes, mit welcher das Weltende eintritt, schwere Drangsalzeiten für die Gläubigen vorausgehen.

Nun meint man: nach dieser Rede hat Jesus das Ende der Welt nahe geglaubt. Man weist hin auf die Worte: „Wahrlich, ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschieht (vergl. Mark. 13,30. Matth. 24,34. Luk. 21,32; vergl. auch Mark. 9,1. Matth. 16,28. Luk. 9,27). Und gewiß, es geht nicht an, diese Worte abzuschwächen, ihnen etwa einen dem geschichtlichen Wortlaut nicht entsprechenden Sinn zu geben. Aber, dabei sind die darauf folgenden Worte zu beachten, nach denen Jesus sagt, daß Zeit und Stunde des Eintritts des Weltendes Gott allein weiß (vergl. Mark. 13,32. Matth. 24,36; bei Lukas

fehlen die Worte). Die Entscheidung fällt Gott anheim. Gott überläßt Jesus die Bestimmung des Weltendes. Ferner ist auch das zu beachten: Jesus spricht in seiner Rede von der Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt (Matth. 24, 14). Jesu Gedanken sind universalistisch. Jesus durchschaut die bewegenden Kräfte der Geschichte der Menschheit und spricht daher auch von einem Gerichtstag für das ganze Menschengeschlecht. Jesus ist eben mehr als der jüdische Messias, der die Gottesherrschaft unter den Juden herbeiführt. Wenn endlich in der großen Weissagungsrede die Ankündigung der Drangsal, welche über Judäa kommt mit der Verheißung des Kommens Jesu verknüpft ist (vergl. Mark. 13, 24. Matth. 24, 29.), wenn es so scheint, daß Jesus seine Ankunft und das Weltende mit der Zerstörung Jerusalems zusammenfallend gedacht hat, so ist das auf die Überlieferung zurückzuführen. In der christlichen Tradition über Jesus hat man das Gericht über Jerusalem mit dem Kommen Jesu in Verbindung gebracht. Und es ist beachtenswert, daß von Paulus in seinen Briefen das Weltende und die Ankunft Jesu nie mit dem Strafgericht über Jerusalem verknüpft wird. Das ist ein deutlicher Beweis, daß diese Verbindung eben nicht auf Jesus zurückgeht.

c) Das Alte Testament.

Darüber besteht kein Zweifel: die Worte Jesu bilden die Hauptautorität für die Gläubigen der ersten Zeit. Das, was Jesus gesagt hatte, war alles bedeutungsvoll. Daneben wurde mehr und mehr wichtig für die Gläubigen das Alte Testament. Auch dieses enthält ja das Wort Gottes, und zwar wie es zunächst an die Juden ergangen war. Das Alte Testament bildet die dritte Voraussetzung der neutestamentlichen Weissagung.

Jesus selbst hatte an das Alte Testament angeknüpft. Seine Predigt ging von dem Alten Testament aus. Jesus negierte nicht die alttestamentliche Offenbarung. Er übernahm insbesondere die Hoffnung des Alten Testaments und gab ihr einen neuen Gehalt. Und, weil Jesus sich auf das Alte Testament berufen hatte, taten das auch seine Gläubigen. Die Jünger folgten darin dem Meister.

In dem Alten Testament war in erster Linie den Juden das Heil verheißen worden. Als Gottesvolk war Israel erwähnt. Mit Israel trat Gott in eine Bundesgemeinschaft.

Diese blieb. Auch in den dunkelsten Zeiten, welche das Volk zu erleben hatte, auch in den Zeiten des Exils verließ Gott sein Volk nicht. Gott führte Israel immer höher und höher in sittlicher Beziehung. Und speziell in den Weissagungen, welche die von ihm berufenen Propheten dem Volk verkündigten, erwies sich Gott als der persönliche Heilsgott, bezeugte er offen die Bundesgemeinschaft. Mit dieser Bundesgemeinschaft gehören die Weissagungen eng zusammen. Mit dem Bund, den Gott mit Israel schließt, beginnt die Prophetie. Von der Bundesgemeinschaft gehen die Gedanken der alttestamentlichen Propheten aus. Der Inhalt ihrer Weissagungen betrifft den Hinweis, daß Gott des Volkes Heil ist, daß Gott das Volk einer herrlichen Zukunft entgegenführt. Trotz der oft für Israel traurigen Zeit wird das Volk nicht verloren gehn. Die Bundesverheißung wird erfüllt werden.

Durch Jesus trat die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung ein. Jesu Werk war die Verwirklichung der Gottesherrschaft in Israel. Dem Volk der Juden wurde das Heil gebracht. Das, was in dem alten Bund nur ein Schatten war, wurde in dem neuen Bund Tat. Christus wirkte unter den Juden „um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, zu bestätigen die Verheißungen die den Vätern geschehen“ (Röm. 15,8). Dabei war es aber ein für die Juden des ersten Jahrhunderts unerwarteter Gang der Dinge, daß das Heil, ehe sich Israel als ganzes Volk bekehrt hatte, von den Heiden angenommen wurde, daß die Stätte der Ausbreitung des Evangeliums mehr und mehr die außerisraelitische Völkermwelt wurde. Gewiß war die Weissagung der alttestamentlichen Propheten universal. Mit dem Partikularen ist das Universale, mit dem Sinnlichen das Geistige in der Prophetie gleichsam untermischt. Die Meinung der Propheten ist die: Israel ist das auserwählte Volk. Es soll zunächst die Gottesherrschaft für die Menschheit grundlegend vorbereiten und anbahnen. Alle, nicht bloß die Juden, sollen schließlich Bürger des Gottesreiches werden. Der allmächtigen Heiligkeit Gottes soll sich die ganze Welt unterwerfen. Israel ist von Gott deswegen erwählt worden, damit durch dieses Volk die andern Völker bekehrt werden. Zion ist der Ausgangspunkt des Heils für die Welt. „Es wird zur letzten Zeit der Berg, da des Herrn Haus ist, feststehen, höher denn alle Berge, und über alle Hügel erhaben werden; und werden alle Heiden dazu laufen, und viele Völker hin-

gehen, und sagen: „Kommt, laßt uns auf den Berg des Herrn gehen, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns lehre seine Wege, und wir wandeln auf seinen Steigen!“ (Jes. 2, 2. 3. vergl. Mich. 4, 1f. Gen. 3, 15. Jes. 42, 6. 49, 1. Sach. 8, 22. Mal. 1, 11). Aber die Anschauungen der alttestamentlichen Propheten, so universal sie sind, gingen doch immer von der Voraussetzung aus, daß die Heidenvölker in die israelitische Gemeinde aufgenommen werden. Und überall tritt bei den Propheten die partikularistische Beziehung des Heils auf Israel hervor. Man war sich eben stets der Erwählung bewußt. Man richtete zwischen dem Gottesvolk und den Heiden Schranken auf. Wenn nun diese Hoffnung, daß zunächst in Israel die Gottesherrschaft aufgerichtet wird, sich nicht erfüllte, wenn, vor allem durch Paulus, unter den Heiden das Heil verbreitet wurde, wenn die Juden im großen und ganzen dem Evangelium ungläubig gegenüberstanden, so ist zur Erklärung folgendes zu sagen: einmal, der Unglaube der Juden verhinderte wider Erwarten, daß die Gottesherrschaft in Israel sich verwirklichte. Die Erfüllung der Weissagung aber ist, wie wir sahen, abhängig von dem Verhalten der Menschen. Und dadurch, daß Israel Jesus verwarf, wurde das Evangelium vom Reich den Völkern gegeben. Sodann war die Gottesherrschaft, wie sie Jesus brachte, an keine nationale Schranke gebunden. Jesu Reich ist nicht von dieser Welt; es ist durchaus universal, erhabenen geistigen Charakters. Es ist zu beachten: Jesus betont nirgends die sinnliche Seite der prophetischen Zukunftsbilder, die er dem Alten Testament entnimmt. Die Gottesherrschaft ist das Reich der Himmel, das Jesus auf die Erde bringt. Und Himmelreichsbürger sind alle die, welche an Jesus Christus glauben, welche Jesus als ihren Herrn bekennen. Der Unterschied zwischen Jude und Heide ist im Himmelreich aufgehoben.

So kam es auch, daß die Jesusgläubigen sich als das wahre Gottesvolk wußten, als das Volk, welchem die Verheißung der Zukunft gilt. Die Erwählung der Juden ist hinfällig. Die Ehrenprädikate, welche einst den Juden zukamen, gebühren jetzt den Christen. Die Christen sind die „Heiligen Gottes“, das „geistige Israel“, „das auserwählte Volk“, „der Tempel Gottes“, „der Same Abrahams“, „die Erben des Bundes“. In diesem Bewußtsein eigneten sich die Christen die Schriften des Alten Testaments an. Weil das Heil von den Juden gekommen war, benutzten sie Gottes

Wort an die Juden, um ihren Glauben an Christus zu stützen, um Einsicht zu gewinnen in den Idealzusammenhang, der zwischen Weissagung und Erfüllung nach göttlichem Ratschluß besteht. Mit dem, was man an und durch Jesus erlebte, verband man das alttestamentliche Schriftwort. Für das, was man durch Christus an Heilsgütern erhielt, hatte man in dem Alten Testament eine Bürgschaft. Dabei war man überzeugt: in dem Alten Testament ist der gleiche Geist Christi, der in Jesus offenbar geworden ist, vorhanden. Aus den Propheten redet nicht menschlicher Verstand, sondern der Geist Gottes (vergl. 2. Petr. 1,21). Daher eignete man sich das an, was das Alte Testament von dem Vollendungs- zustand der Gottesherrschaft sagte. Man blickte auf das Alte Testament, um daraus die Gegenwart und die Zukunft zu verstehen. Man wählte im Anschluß an die alttestamentliche Weissagung prophetische Bilder, um sich die Endzeit zu veranschaulichen. Man benutzte die prophetischen Schilderungen der Heilszeit, um sich das Ende der Dinge klar zu machen. Man übernahm alttestamentliche Weissagungen und faßte sie in einem Bild zusammen. Vornehmlich schlossen sich die Christen an das Buch Jesaja und an das Buch Daniel an. Gewisse Grundzüge der Zukunftshoffnung, welche hier niedergelegt sind, gingen in das Bewußtsein der Christen über, die Gedanken an die Herrschaft Gottes in der Welt, der die Herrschaft des Bösen gegenübersteht, die Gedanken an das herrliche Zukunftsreich, in welchem die Sünde für immer getilgt ist, wo das Übel keine Stelle mehr hat, wo Gerechtigkeit, Ehre und Herrlichkeit Gottes thront. Von wie großer Bedeutung gerade bei der Zukunftshoffnung das Alte Testament für die Christen war, kann man z. B. daraus ersehen, daß in der Offenbarung Johannis nicht weniger als ca. 285 mal auf das Alte Testament Bezug genommen wird. Endlich ist auch eine der Hauptmethoden zu erwähnen, nach der man das Alte Testament betrachtete. Sehr verbreitet war die typologische Auslegung. Man ging von der Voraussetzung aus, daß die Geschichte des Christentums nur eine Fortsetzung der Offenbarungsgeschichte des jüdischen Volkes ist, daß die neutestamentliche Gemeinde eine Fortsetzung der alttestamentlichen Gemeinde bildet. Man fand in der alttestamentlichen Geschichte ein vorbildliche Weissagung auf die Geschichte der neutestamentlichen Zeit. Die Geschichte, welche die Christen erleben, ist in dem alten Bunde bereits angedeutet. Das Verhältnis von Einst und Jetzt ist von Gott

gewollt. Gott wollte durch bestimmte Ereignisse im alten Bunde auf die künftige Vollendung hinweisen. Die Tatsachen der alttestamentlichen Geschichte sind Vorbilder dessen, was die Geschichte der Vollendung bringen soll. So werden die Gnadenerfahrungen Israels als ein Typus für die Christen betrachtet. Die Christen können daraus lernen. Was den Juden vorbildlich widerfahren ist, wird ihnen widerfahren. So wird Babylon im Alten Testament als die spezifische Feindin des Gottesvolks betrachtet. Wie die in Gözendienst versunkene Weltstadt Babylon das Volk Israel geknechtet hat, so bedrängt jetzt Rom die Christen. So werden die Plagen, welche über Ägypten ergingen, als vorbildlich betrachtet. Ähnliche werden einst über die Welt kommen, wenn das Ende naht.

2. Der Inhalt der neutestamentlichen Weissagung vom Ende.

Das, was die Weissagung zur neutestamentlichen macht, ist dieses, daß die Hoffnung auf Christus sich gründet, daß Christus als Vollender des Heils betrachtet wird. Christus lehrt wieder, um sein Werk zu vollenden, das ist das Grundthema der Predigt. „Komm, Herr Jesu“, so lautet das Gebet. Tut Buße, „der Richter ist vor der Thür“, das ist der Inhalt der ernstesten Mahnung. „Marana tha“, d. h. unser Herr komm, das war offenbar der Losungsruf der Christen, das Erkennungszeichen, das sie sich einander gaben, um sich in ihrer Hoffnung zu ermutigen. Und zwar wird in der Auferstehung Jesu die sichere Bürgschaft dafür gesehen, daß die Erfüllung der Verheißung begonnen hat. Nur das Ende steht noch aus.

Wenn wir uns nun den Inhalt der Weissagung im einzelnen vergegenwärtigen, so sind zunächst folgende Punkte zu beachten:

1. Die Weissagung tritt im Neuen Testament zurück. In den neutestamentlichen Schriften ist nicht oft von der Weissagung die Rede. Das hängt damit zusammen, daß die Christen die Hauptverheißung des Alten Testaments als erfüllt betrachten. Man war sich der Gegenwart des Heils bewußt. Man hatte bereits im Diesseits das Jenseits. Man spürte die Kräfte der zukünftigen Welt. Man hatte durch den Glauben ewiges Leben. Man sah in Jesus den, in

welchem die Gottesverheißung Ja und Amen geworden ist (vergl. 2 Kor. 1,20). Außer der Tradition über die Aussprüche Jesu in den Evangelien kommen zur Bestimmung des Inhaltes der Weissagung die Briefe des Paulus (und zwar 1. Thess. 4. 5. 2. Thess. 2. 1. Kor. 15. Röm. 8. 11.), der zweite Petrusbrief und die Offenbarung Johannis in Betracht.

2. Wo im Neuen Testament die Weissagung sich findet, ist nicht Spekulation, nicht Ausmalung des Zukunftsbildes der Hauptzweck, sondern Ermahnung und Trost. Die Weissagung vom Ende wird stets in einem praktischen Interesse vorgetragen. Die Theorie steht im Dienst der Praxis. So hat auch die Offenbarung Johannis, obwohl das auf den ersten Blick nicht so scheinen könnte, einen äußerst praktischen Zweck. Überall schimmert der praktische Zweck durch. Johannes will die Gläubigen wegen der Verfolgung und Drangsale, die sie zu erleiden haben, trösten. Er will ihnen Mut und Siegesfreude geben. Er will sie ermahnen, trotz allem Widerwärtigen auf dieser Welt stand zu halten. Er will sie vorbereiten auf den letzten Kampf, den die Gottesherrschaft mit dem Reich des Bösen zu bestehen hat. Daher stehen auch am Anfang der Offenbarung sieben Sendschreiben. Und, wenn Johannes eingehend Aufschluß darüber gibt, daß all die gewaltigen Ereignisse in der Natur und im Leben der Völker, welche die Ankunft Jesu zu verzögern, den Keim der auf Erden begonnenen Gottesherrschaft zu ersticken scheinen, in Wahrheit nur das Kommen der Endvollendung herbeiführen, so verfolgt er keinen anderen Zweck, als die Knechte Gottes zu ermahnen, mutig im Glauben und in der Liebe zu verharren, sie in der Gewißheit der Verheißung zu stärken. „Sei getreu bis an den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben“ (Offb. 2,10).

3. Die Sprache der Weissagung ist gewöhnlich hoch poetisch. Sie ist erhaben und feierlich. Kraft, Wucht, tiefer Ernst spricht aus den Worten der Propheten. Dabei muß man, um den Inhalt der Weissagung richtig zu würdigen, die einzelnen Ausdrücke und Redewendungen, welche von den Propheten gebraucht werden, genau bestimmen, die Bedeutung der einzelnen Worte, den ihnen eigentümlichen Sinn ermitteln. Um ein Beispiel zu geben: Luther hat das griechische Wort „Parousia“ mit „Zukunft“ übersetzt, (vgl. Matth. 24,3. 27. 37. 39. 1. Thess. 3,17. 4,15. 2. Petr. 1,16. 3,4. 12 u. a.). Er verstand darunter die Ankunft. Verbreiteter ist die Über-

setzung: „Wiedertunft“. Indes, das griechische Wort bedeutet zunächst Anwesenheit, dann Antunft. (Vgl. so 1. Kor. 16,17. 2. Kor. 7,6). Von den Christen wurde das Wort gebraucht zur Bezeichnung der Antunft Jesu vom Himmel her bei dem Ende der Welt. Wie dieser Terminus in Aufnahme gekommen ist, ist bisher noch nicht erwiesen worden. Synonym steht damit im Neuen Testament das griechische Wort „apocalypsis“ und „epiphaneia“, das Luther mit „Offenbarung“ und „Erscheinung“ übersetzt. In dem Begriff „apocalypsis“ liegt, daß das Ewige den Augen der Menschen verborgen ist. Wenn Gott es bestimmt, wird das Verborgene enthüllt (vgl. Luc. 17,30. 1. Kor. 1,7. 2. Thess. 1,7. 1. Petr. 1,7. 13). Der Begriff „epiphaneia“ aber wird gewählt, um hervorzuheben, daß das Unsichtbare sichtbar werden wird, und das Wort steht teils von dem ersten Kommen Jesu (vgl. 2. Tim. 1,10, Tit. 2,11), teils von der zweiten Erscheinung Jesu in Macht und Herrlichkeit (vgl. 2. Thess. 2,8. 1. Tim. 6,14). Dabei wird im Neuen Testament nie ausdrücklich das erste Kommen Jesu in diese Welt mit dem zweiten Kommen Jesu in Beziehung gesetzt (vgl. indes Hebr. 1,6. 9,28).

Oder, um ein anderes Beispiel zu bieten: die griechischen Worte „Geenna“ und „Hades“ übersetzt Luther ohne Unterschied mit „Hölle“. Es ist bekannt, daß das Wort „Hölle“ ursprünglich in der deutschen Sprache nicht die Bedeutung „Ort der Verdammten“, sondern die allgemeine Bedeutung „Ort der Toten“ (vgl. das Glaubensbekenntnis) hatte. Es ist der Wohnsitz der Todesgöttin Hel. In dieser letzteren Bedeutung deckt sich das Wort mit dem griechischen Wort „Hades“ (im Alten Testament meist = Scheol) (vgl. Matth. 11,23. Luc. 10,15. 16,23. Offb. 20,13. 14). Mit dem Wort „Geenna“ dagegen (abzuleiten von dem Tal Hinnom, südlich von Jerusalem) pflegten die Juden zur Zeit Jesu den Ort der Verdammten zu bezeichnen, den jenseitigen Ort der Qual für die Gottlosen (vgl. Matth. 5,29. 30. Marc. 9,43 f. u. a). 2. Petr. 2,4 endlich übersetzt Luther „Tartaros“, mit welchem Ausdruck der vorläufige Haftort der Bösen bezeichnet werden soll, mit „Hölle“.

4. Eine besondere Beachtung verdient die Bildersprache in der neutestamentlichen Weissagung, speziell die Frage, inwieweit die Bilder zu den Hauptgedanken der Weissagung gehören. Die Zukunftsgedanken werden in Bilder gekleidet. In Bildern wird die christliche Wahrheit ausgesprochen.

Bilder, Symbole und Allegorien werden von den Propheten gebraucht, um das Zukünftige darzustellen. Erscheinungen in der Natur und in dem Menschenleben werden als Symbole benutzt. Allegorische Gestalten werden als der plastische Ausdruck allgemeiner Vorstellungen verwendet. Kurz, man entnimmt Farben aus dem sinnlich-zeitlichen Leben, um das Zukunftsgemälde zu malen. So heißt es: im Himmel herrscht Freude und Wonne (vgl. Offb. 19,7). Dort ist das Holz des Lebens, das Wasser des Lebens (Offb. 2,7. 22,1). In der Hölle herrscht Heulen und Zähneknirschen (Matth. 8,12). Dort brennt ein unauslöschliches Feuer (Mark. 9,43. 45). Die Hölle ist der Feuerofen (Matth. 13,42), der Feuersee, der mit Schwefel brennt (Offb. 19,20). Im allgemeinen ist die bildliche Form des Gedankens wenig fest ausgeprägt. Bei jeder einzelnen Weissagung muß man sich über Grenze zwischen Bild und Sache Rechenschaft geben. Viele bildliche Vorstellungsformen heben sich einfach auf, wenn sie rein realistisch gefaßt werden (so die Vorstellung von der Hölle als Feuer und als Finsternis). Indes sind für den christlichen Glauben die Bilder nicht bloße Bilder. Von dem Gläubigen wird in dem Bild die Sache gesehen, in der Vorstellung die ewige Wahrheit erkannt.

Nach diesen Vorbemerkungen betrachten wir den Inhalt der neutestamentlichen Weissagung.

a) Die Briefe des Paulus.

Wir hören 2. Cor. 12,1—4. Gal. 1,12f, 2,2, daß Paulus von Offenbarungen spricht, die er von Gott empfangen hat. Daß er sich für einen Propheten erklärt hat, lesen wir nirgends. Aber, gewiß besaß Paulus prophetische Begabung. Er war zwar im tiefsten Grunde eine praktische Natur, ein Mann der Tat, ein Mann des Willens. Er war kein systematisch angelegter Geist. Aber dennoch besaß er, wie kein anderer die Fähigkeit zu großen Konzeptionen, die Gabe, einen Gedanken in seinen Konsequenzen durchzuführen. So blickte er auch in die Zukunft aus und gab seinen Gemeinden Aufschlüsse über das Ende der Welt, über Auferstehung und Gericht, über die Vollendung des Heils.

Die Gläubigen in Thessalonich, welche über die Heilsvollendung im unklaren waren, belehrte er. In Thessalonich begriff man nur schwer den Anteil der Toten an der Herrlichkeit bei der Ankunft Christi. Man suchte auch die Zeit

dieser zu berechnen. Paulus schrieb den Gläubigen: bei der Ankunft Christi werden die verstorbenen Glieder der Gemeinde zuerst auferweckt; sie werden dann mit den Überlebenden zur Herrlichkeit eingehen. „Er selbst, der Herr, wird auf ein Befehlswort, auf die Stimme des Erzengels und auf die Posaune Gottes herniedersteigen vom Himmel.“ Alle werden „entrückt werden in Wolken dem Herrn entgegen in die Luft und werden also bei dem Herrn sein allezeit“ (vergl. 1. Thess. 4,16. 17.). Was aber speziell die Frage nach der Zeit der Ankunft Christi anbelangt, so gibt Paulus 2. Thess. 2,1—12 eine ausführliche Belehrung. Er spricht über die Ereignisse, welche noch eintreten müssen, ehe die Endvollendung kommt. Bevor Christus erscheint, kommt es zum Abfall infolge Verirrung und Lüge (vgl. 2,3, 11f.), und es steigert sich die Gottwidrigkeit in einer Person. „Geoffenbart wird der Mensch der Sünde, das Kind des Verderbens, der Widersacher, der sich überhebt über alles, was Gott und Gottesverehrung heißt, also daß er sich setzt in den Tempel Gottes, indem er vorgibt, daß er Gott sei“ (2,4). Aber, in der Gegenwart wird „das Geheimnis der Bosheit“ noch aufgehalten, (2,6. 7). Wenn dann „der Boshaftige“ vollkommen offenbart werden wird, wird ihn der Herr „umbringen mit dem (bloßen) Hauch seines Mundes und wird ihm ein Ende machen durch die (bloße) Erscheinung seiner Zukunft“ (2,8). In dieser Weise hat sich Paulus nirgends in seinen Briefen ausgesprochen. Nur hier redet er von dem Antichrist und bittet die Thessalonicher auf die Zeichen der Zeit zu achten. Der Erscheinung Christi geht ein Widersacher vorher, welcher mit satanischer Verstrickung „unter allerlei lügenhaften Macttaten, Zeichen und Wundern“ die Menschen verführt, welche die Wahrheit nicht lieben. Es ist der Widersacher eine Art Teufelsmessias, der Wunder verrichtet und sich verehren lassen will, gleichsam ein vorübergehender Triumph des Bösen.

Die Auferstehung der Christen bei dem Ende der Welt behandelt Paulus 1. Kor. 15. Gegenüber denen in Korinth, welchen die Auferstehung, die nahe Welterneuerung als Torheit und als Abgeschmacktheit erscheint, erörtert Paulus das „Daß“ und das „Wie“ der Auferstehung erstens durch Hinweis auf die Tatsache der Auferstehung Christi, zweitens durch Hinweis auf analoge Erscheinungen in der Natur. Mit der Auferstehung Christi ist die seiner Gläubigen gegeben, wenn sie auch erst bei der Ankunft Christi erfolgt. Mit der Ankunft Christi beginnt nach Überwindung

des Todes das vollendete Gottesreich (vgl. 15, 20—28). Die Auferstehung Christi ist der erste Akt der Verwirklichung der Heilsvollendung. Die Auferstehung der Gläubigen erfolgt zur Zeit des Kommens Christi. Wenn Paulus sagt: „gleichwie in Adam alle sterben, also werden in Christo alle lebendig gemacht werden“ (15, 22), so ist dieses von der idealen Bestimmung der Menschen zu verstehen und bezieht sich zunächst nur auf die Gläubigen, welche dadurch, daß sie in die Lebensgemeinschaft mit Christus versetzt sind, an dem himmlischen Leben teilnehmen können. Auf Grund der Worte 1. Kor. 15, 23—28 haben einige Ausleger gemeint, daß Paulus an eine Auferstehung in verschiedenen Abteilungen denkt, daß er ein irdisches Messiasreich erwartet habe, während dessen Christus den Vernichtungskampf gegen den Satan führt. Aber, diese Anschauung liegt der Stelle völlig fern. Paulus meint, daß bei der Auferstehung der Gläubigen das Ende der Welt eintritt. Die Überwindung des Todes und damit der bösen Geister ist mit der Auferweckung der Gläubigen vollzogen. Und, wie Paulus in seinen Briefen immer nur von einer Auferstehung redet, so faßt er das Gottesreich, wo er dasselbe erwähnt (und das geschieht nicht oft, vergl. Röm. 14, 17. Gal. 5, 21. 1. Kor. 4, 20. 6, 9. 10. u. a.), stets rein religiös. „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben“, so schreibt er den Korinthern, „auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche. Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden alle nicht entschlafen, aber alle verwandelt werden in einem Nu, in einem Augenblick, zu (der Zeit) der letzten Posaune. Denn, es wird die Posaune schallen, und die Toten werden auferweckt werden unverweslich, und wir werden verwandelt werden“. (vgl. 1. Kor. 15, 50—52). Die Leiblichkeit der Auferstandenen bezeichnet Paulus als himmlisch (vgl. 2. Kor. 5, 1 f.)¹⁾.

Über die zukünftige Herrlichkeit nicht allein der Gläubigen, sondern auch der ganzen Kreatur spricht Paulus Röm. 8, 19—22: „Die harrende Sehnsucht der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes, seitdem die Kreatur unterworfen ist der Nichtigkeit ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung. Denn auch sie, die Kreatur, wird befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der Freiheit der Herrlichkeit der Gotteskinder.

¹⁾ Vergl. die Stellen über das Gericht: 1. Kor. 4, 5 f. und 2. Kor. 5, 10.

Denn wir wissen, daß die ganze Kreatur miteinander seufzt und in Wehen liegt bis jetzt.“ Paulus hofft also auf eine Schöpfung, die vom Sklaventum der Vergänglichkeit, von allem Elend und aller Schlechtigkeit befreit ist, auf eine Verklärung der irdischen Natur, auf eine Wiedergeburt der Welt, auf eine Neuschöpfung von Himmel und Erde. Zugleich mit der Verklärung des Menschen in der Auferstehung, mit der Neubelebung des Leibes, mit der Vernichtung der Sünde und des Todes soll auch die Schöpfung von dem Fluch des Übels befreit werden, soll auch die Natur um des Menschen willen verklärt werden, damit sie ihm diene und er sie beherrsche. Man kann sagen: nach Paulus steht die Verklärung des Menschen und die Verklärung der Welt in einem korrelaten Verhältnis. Das ewige Leben ist nicht ein Aufgehen in Gott, sondern ein Leben in der neuen Welt.

Endlich preist Paulus Röm. 11,25—32 die Größe der Gnadenmacht Gottes, die darin besteht, daß endlich auch Israel selig werden wird. Paulus sagt: „Die Fülle der Heiden“ soll erst zum Heil kommen, bevor „ganz Israel errettet werden“ wird, und das Ende eintritt. Das gegenwärtige Verstockungsgericht über Israel wird nur eine bestimmte Zeit dauern. Wenn dann Israel bekehrt sein wird, hat die Geschichte dieses Volkes ihren Abschluß gefunden. Die Sünde und die Ungerechtigkeit ist von ihm genommen. Daß alle Juden bekehrt werden müssen, bevor das Ende kommt, ist mit dem Ausdruck „ganz Israel“ nicht gesagt. Es handelt sich für Paulus nur um das Volk als ganzes. Man hat nicht an jeden einzelnen Juden zu denken¹⁾.

b) Der zweite Petrusbrief.

Der Verfasser sagt Kap. 1, daß es in dem Christenleben alles auf die in der rechten Erkenntnis des erhöhten Christus begründeten Zukunftshoffnung ankommt, und betont, daß er die Gewißheit der Verwirklichung der Verheißung den Lesern zu verbürgen imstande sei. Kap. 3 weißagt er im Gegensatz zu den Irrlehrern, welche spöttisch nach der Zeit des Kommens Jesu fragen, mit erschütterndem Ernst und frohem Siegesgefühl das Ende. Die Verzögerung des Kommens Jesu ist nur eine scheinbare. Für Gott ist ein Tag wie

¹⁾ Vergl. die Stellen über das Gericht. Röm. 2, 6; 14, 12.

tausend irdische Jahre. Für Gott ist die irdische Zeiteinteilung nicht maßgebend. Das Ende kommt gewiß. Auch der Blick nach rückwärts zeigt, daß nicht alles von Anfang an in demselben Zustand geblieben ist (3,5—7). Der Tag des Herrn kommt „wie ein Dieb“, unvermutet, unerwartet (10). Mit dem Anbruch dieses Tages macht die alte Welt einer neuen Raum. Der gegenwärtige Weltbestand verfällt der Vernichtung. „Die Himmel werden vergehen mit Sausen, die Elemente aber (d. h. die der Welt inne wohnenden Elementargeister, die überirdischen Lebewesen) werden vor Hitze zerschmelzen“ (10. 12). „Wir aber warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheißung, in welcher Gerechtigkeit wohnt“ (13). Charakteristisch ist dieser Weisagung der Gedanke der Endlichkeit des Weltdaseins gegenüber dem absoluten Sein Gottes und Christi. Es ist die Rede von der wirklichen Zerstörung aller Dinge. Nach dem Untergang wird die Erde mit all ihrer Herrlichkeit nicht mehr zu finden sein. Die jetzige und die zukünftige Welt haben nichts miteinander gemeinsam. Aus der gegenwärtigen Welt entwickelt sich nicht die neue Welt. Die gegenwärtige Welt geht der Vernichtung entgegen, und zwar der Verbrennung. Die Ewigkeitswelt ist also nicht das immanente Ergebnis aus der diesseitigen Welt. Es handelt sich um etwas absolut neues.

c) Die Offenbarung Johannis.

In der Offenbarung Johannis liegt ein ganzes Weisungsbuch vor. Es bildet den Schluß der Bibel. Wie am Anfang der Bibel von dem Paradies die Rede ist, aus dem die Menschen wegen ihrer Sünde vertrieben werden, so am Schluß, in den letzten Kapiteln der Offenbarung Johannis, von dem Paradies, in das zurückzukehren der Menschen Bestimmung ist. Was am Anfang der Menschheit verloren ging, das soll am Ende wiedergefunden werden.

Johannes ist sich bewußt, daß er Gottes Wort, Christi Zeugnis in seiner Schrift niederlegt. Er hat die feste Gewißheit, daß Gott die Offenbarung der Zukunft Christus übertragen hat, und daß von diesem die Weissagung herrührt. Die Verfassung, in welcher Johannes das, was den Inhalt des Buches ausmacht, gesehen haben will, bezeichnet er als Verzückung. Vom Geist als einer überweltlichen Kraft wird Johannes erfaßt. Wie eine fremde Gewalt ergreift ihn der Geist (vergl. 1,10 und 2,29. 3,13. 22). Die ihm zu teil ge-

wordenen Offenbarungen hat dann Johannes weiter ausgestaltet und zu einem Buch ausgearbeitet, das er einem engeren Gemeindekreis widmet. Diesem seinen Buch gibt er die Überschrift: „Offenbarung Jesu Christi, welche ihm Gott gegeben hat, um seinen Knechten zu zeigen, was in der Kürze geschehen soll. Und er hat es gedeutet, nachdem er ihm Botschaft gesandt durch seinen Engel, seinem Knechte Johannes, welcher bezeugt hat das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu Christi, wieviel er gesehen hat. Selig ist, der da liest und die da hören die Worte der Weissagung und bewahren, was darin geschrieben ist. Denn die Zeit ist nahe“ (1,1—3). Johannes schreibt zur Stärkung des Glaubens den kleinasiatischen Christen, zur Ermahnung und zum Trost. Er will das Dunkel der Zukunft durch das Licht, welches er von Gott und Christus erhalten hat, verscheuchen. Er will den Gläubigen zurufen: „Siehe, er kommt mit den Wolken, und es werden ihn sehen alle Augen und die ihn erstochen haben, und werden heulen über ihn alle Geschlechter der Erde“ (1,7).

Die Erkenntnis des Inhalts des Buches ist nicht leicht. Das ist in erster Linie bedingt durch die uns fremdartige, überaus farbenprächtige Bildersprache. Die Zukunftsmomente, welche Johannes im Auge hat, werden oft sehr unverständlich behandelt. Manche Gedanken werden mit vielen Farben ausgemalt, werden gleichsam mit vielen Arabesken umgeben. Dabei sind die Umrisse der bisweilen äußerst phantastischen Bilder sehr schwer faßlich. Auch ist es äußerst schwierig, in dem dargebotenen Detail der Zukunftsbilder das Wesentliche vor dem Unwesentlichen zu unterscheiden. Man hat das in in der Christenheit von jeher empfunden. Und deswegen ist die Offenbarung Johannis „das Rätselbuch des Neuen Testaments“ genannt worden.

Zunächst gibt Johannes (1,9—20) einen Bericht über den Ursprung seines Buches. Er schildert, wie Christus ihm erschienen ist in einer menschenähnlichen Gestalt, ungemein herrlich, zwischen sieben goldenen Leuchtern, um ihm zu gebieten: schreibe, was du sahst: 1. was ist, 2. was geschehen wird danach. Es folgen Ermahnungsschreiben an sieben kleinasiatische Gemeinden (2 und 3). Der Grundgedanke dieser Briefe, in welchen Laster und Tugenden der Christen behandelt werden, ist dieser: Die Christenheit stehe fertig da zum letzten Kampf. „Wer überwindet, dem will ich geben.“ „Siehe, ich komme bald.“ „Halte, was du hast, daß niemand

deine Krone nehme“ (vgl. 3,11). Jeder der sieben Briefe besteht aus einer Beglaubigung im Namen Christi, aus einer Ermahnung und Verheißung. Nach Mittheilung dieser Briefe erzählt Johannes, wie er in den Himmel entrückt worden ist, und was er daselbst gesehen hat (4,1—8,1). Er schaute die weltregierende Majestät Gottes, um den Stuhl Gottes herumstehend 24 Älteste und 4 Tiere, beides Symbole der Kreatur, welche Gott Preis, Ehre und Dank darbringt (4,11); er schaute dort auch das Lamm, d. i. Christus, den Vollzieher des göttlichen Ratschlusses, den verherrlichten Mittler zwischen Gott und den Menschen. Ihm wird von Gott eine Buchrolle mit sieben Siegeln übergeben (die Siegel sind die sieben Zeugen), ein Testament, das Erbe der Christenheit. Der Inhalt des Buches enthält den göttlichen Ratschluß betreffs der Vollendung der Welt. Weil Christus den Sieg über Tod und Teufel errungen hat, kann er die Buchrolle öffnen. Als Christus dies vollziehen will, ertönen Lobgesänge im Himmel (5,9—14). Es folgt die Lösung der sechs ersten Siegel. Johannes erfährt, was sich in Zukunft ereignen wird. Er schaute die Ereignisse, welche dem Ende der Welt vorangehen. Er schaute Reiter, Personifikationen des Siegeslaufes des Evangeliums, des Krieges, der Hungersnot und des Todes. Bei der Öffnung des fünften Siegels schaute er die Seelen der Märtyrer in der Nähe Gottes, derer, welche bereits die vollendete Seligkeit besitzen. Er vernahm ihre Frage, wann die Erlösung naht. Das Blut der Märtyrer schreit um Bestrafung (6,10). Als sich das sechste Siegel aufthut, schaute Johannes Erdbeben, wunderbare Zeichen an Sonne, Mond und Sternen; er sah, wie allgemeine Furcht und Bestürzung die Welt ergreift. Die Menschen auf der Erde suchen sich zu verbergen und fragen: wer kann noch bestehen? Kap. 7 folgt die Antwort. Das Strafgericht Gottes, das durch furchtbaren Schrecken wahrgenommen wird, ist ein Vorzeichen des herannahenden Endes. Es soll die Menschen zur Buße führen. Noch ist Bekehrung möglich. 144 000 Erwählte sind vor dem Gericht schon bewahrt. Die Gläubigen sollen getrost sein. Gott wird sie retten. Wer den Glauben bewahrt, dem wird das ewige Leben zu teil werden (vergl. 7,15—17). Als dann 8,1 das siebente Siegel geöffnet wird, tritt ein Schweigen im Himmel ein. Der ganze Himmel verstummt, — die Stille vor dem Sturm. 8,2—11, 18 teilt Johannes eine zweite Vision mit. Diese betrifft das Zorngericht Gottes. Was Johannes geschaut

Schneeflocken

hat, spielt sich im himmlischen Heiligtum vor dem Rauchaltar ab. Er sah drei Engel, welche Posaunen blasen. Durch die vier ersten Posaunenstöße werden Plagen über die Welt herbeigeführt. Diese Plagen betreffen die Natur. So stürzt ein großer feuriger Berg ins Meer; so fällt Feuer, Hagel, Blut auf die Erde (vgl. 8,7 f.). Die drei letzten Posaunenstöße bringen drei „Wehe“. Durch das erste Wehe kommen dämonische Heuschreckenschwärme über die Welt (9,1—11), durch das zweite Wehe gewaltige übernatürliche Reiterscharen (13—21). Daran fügt sich ein Hinweis auf die Vollendung des göttlichen Heilsrates, eine Zwischenszene, genau so wie vor der Öffnung des letzten Siegels (7). Der Inhalt ist dieser: ein Engel schwört, daß das Ende der Welt nun nahe ist (10,5—7). Der Seher muß ein Büchlein verschlingen und bei sich behalten, d. h. er wird noch mehr von dem Strafgericht Gottes erfahren, aber er soll den Gemeinden nicht alles, was er geschaut hat, mitteilen (10,8—11). Das Ende wird vorbereitet durch die Messung des Tempels Gottes in Jerusalem, des Altars und derer, die darin anbeten, ein Zeichen, daß sie vor dem Unheil bewahrt werden (11,1. 2). Endlich, zwei Zeugen, Moses und Elias, treten auf, um Israel zur Buße zu rufen (11,3—13). Als dann der siebente Engel die Posaune bläst, bricht das letzte Wehe an. Indes dem Johannes wird dieses Wehe nicht im Bilde vorgeführt, wie es zuvor geschah. Vielmehr wird nur das Ende durch Lobgesänge im Himmel gefeiert (11,14—18). 11,19—14 erzählt Johannes von einer dritten Vision. Johannes wurde nicht in den Himmel entrückt. Er bekam im Geist die Bundeslade im himmlischen Tempel Gottes zu schauen sowie die Symbole des göttlichen Gerichts, die von dort her erscheinen. 14,6—20 ist von dem Gericht die Rede. Zuvor wird ausführlich geschildert, wie es zur Verwirklichung des Gerichtes kommt. In einem wunderbaren Bilde wird der Gedanke ausgedrückt: von Anfang an hat der Teufel den Messias und die messianische Gemeinde verfolgt. Auch in der Gegenwart führt der Teufel auf der Erde den Kampf gegen die Christen (12,1 f.). Das zeigt sich in dem Verhalten des römischen Reiches und des Pseudoprophetentums. Beide, römisches Reich und Pseudoprophetentum, werden unter dem Bilde zweier Tiere dargestellt, durch ein Seeungeheuer mit sieben Köpfen, zehn Hörnern, zehn Diademen mit dem Zeichen 666, und durch ein Landungeheuer mit 2 Hörnern, das wie ein Drache spricht (13,1 f.).

und 11 f.). Diesen Mächten gegenüber, welche der Teufel ausgerüstet hat, schaute Johannes Christus, das Lamm, als Feldherr mit seiner Gemeinde zum Kampf entgegen ziehen (14,1—5). Er hörte dann drei Engelstimmen, welche die Christen zur Ausdauer im Kampf stärken. Der erste Engel, „welcher ein ewiges Evangelium hatte“, ermahnt die Erdbewohner bei der Nähe des Gerichts festzustehen (14,6. 7); der zweite Engel verheißt den Untergang des Heidentums: gefallen ist Babylon, die große Stadt (14,8); der dritte Engel warnt vor Verführung durch den Teufel. Wer von Gott abfällt, wird gequält werden mit Feuer und Schwefel (14, 9—11). Danach hörte Johannes die Stimme Christi von dem Himmel her: „Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an. Ja, spricht der Geist, sie sollen ruhen von ihren Mühen; denn ihre Werke folgen ihnen nach“ (14,13), und schaute in einem symbolischen Bilde das Endgericht: „eine weiße Wolke und auf der Wolke sitzend einer gleich eines Menschen Sohn, der hatte eine goldne Krone auf seinem Haupt und in seiner Hand eine scharfe Sichel“. „Und, der auf der Wolke saß, warf seine Sichel auf die Erde, und die Erde ward geerntet“ (14,14. 16). Es folgt nun 15,1—8 die Einleitung zur fünften Vision (15,1—19,10), die Johannes gehabt hat. Er schaute Engel, welche die letzten sieben Plagen haben. Mit diesen Plagen erreicht die Eiferglut Gottes ihre Vollendung. Selig zu preisen sind die, welche vor den Plagen verschont bleiben (15,2—4). Johannes sah, wie sieben Engel in hoherpriesterlicher Tracht aus dem Tempel Gottes heraustreten und Schalen voll Eiferglut auf die Erde ausschütten. Daraus entstehen auf der Erde sieben Plagen. So fließt Eiter und Geschwür auf die Erde. So wird das Meer „zu Blut eines Toten.“ Flüsse und Brunnen strömen Blut aus. Menschen verbrennen durch die Sonne. Der Thron und das Reich des Tieres wird mit Finsternis bedeckt. Der Euphrat vertrocknet (16,2—12). Die siebente Plage bringt den Fall Babylons, den Anfang des Endes. Johannes vernahm eine Stimme, die aus dem Tempel rief: „es ist geschehen“ (16,17). Babylon, d. i. Rom sah Johannes als Hure, sitzend auf einem scharlachroten Tier mit sieben Köpfen und zehn Hörnern, trunken von dem Blut der Heiligen, die Völker zur Hurerei verführend (17). Er schaute dann den Fall Babylons, die Wirkung dieser Katastrophe auf die Erdbewohner. Während auf der Erde Klagegesang ertönt, während Könige, Kaufleute

und Schiffer wehklagen werden, wird im Himmel ein feierliches Triumphlied angestimmt (18,19, 1—10). Die nächste Vision (19,11—20,15), hat zum Inhalt die Ankunft Christi auf der Erde zum Kampf und zum letzten Gericht und die Gründung des tausendjährigen Reiches. Johannes sah den Himmel aufgetan und auf einem weißen Roß Christus als Sieger erscheinen, bekleidet mit einem in Blut getauchten Mantel. Ihm folgten nach die himmlischen Heerscharen auf weißen Rossen, „angetan mit feiner, weißer, reiner Leinwand.“ Und Christus besiegt seine Feinde, das Tier, den Lügenpropheten, die Könige der Erde und ihre Heere. Ein Engel ruft die Vögel des Himmels auf das Schlachtfeld, wo die Leichname liegen (19,11—21). In einer sinnbildlichen Handlung schaute Johannes, wie ein Engel den Teufel gefangen nimmt und in den Höllenabgrund auf eine Zeit von tausend Jahren verschließt (20,1—3). Es beginnt dann die Herrschaft Christi mit den Seinen auf der Erde. Diese ist aber nur eine Vorstufe der himmlischen Vollendung. Die Schilderung ist darum auch kurz (20,4—6). Wenn die tausend Jahre vollendet sind, beginnt der Teufel von neuem seine Kraft zu entfalten. Doch, es ist umsonst. Der Teufel wird bald „in den Feuer- und Schwefelsee, wo auch das Tier und der falsche Prophet war“, geworfen (20,7—10). Darauf sah Johannes, wie das Weltgericht abgehalten wird. Er schaute „einen großen weißen Thron und den, der darauf saß, vor dessen Angesicht die Erde und der Himmel floh, und keine Stätte ward für sie gefunden“ (20,11). Alle Toten werden auferweckt. Sie stehen vor dem Thron und werden „gerichtet auf Grund dessen, was geschrieben stand in den Büchern, nach ihren Werken“ (20,12). Die, welche dem göttlichen Willen nicht entsprochen haben, werden in den Feuersee geworfen. Über des ewige Gottesreich gibt die letzte Vision Aufschluß (21,1—22,9). Johannes wurde im Geist auf einen hohen Berg entrückt und schaute von hier aus das Ende der Verwirklichung der Heilsvollendung im himmlischen Jerusalem, die Stätte der Seligkeit, die neue Schöpfung in ihrem überirdischen Lichtglanz, die Stadt mit den goldenen Gassen, in denen ewiger Friede herrscht, die Freude der Vollendeten, welche das Angesicht Gottes sehen. Johannes hörte eine laute Stimme vom Thron sprechen: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, der Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein. Und er wird abwischen alle

Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen“ (21,3. 4). Den Schluß des Buches bildet der Hinweis auf den Befehl Christi, die Worte der Weissagung zu veröffentlichen, und eine allgemeine Ermahnung.

Blicken wir zurück, so ist das Ganze, was Johannes darbietet, eine großartige Komposition, ein kunstreicher Gliederbau. Den sieben Gemeindeschreiben entsprechen die sieben Visionen. Die Visionen selbst heben sich scharf von einander ab. Sie sind äußerst kunstvoll angelegt. Dramatisch wechseln die einzelnen Szenen, und zwar so, daß die Spannung des Lesers in der Erwartung des Endes der Dinge aufs höchste gesteigert wird. Derselbe Gedanke wird oft in verschiedener Einkleidung wiederholt (vgl. Kap. 6 u. 8. 14 u. 18), nur daß dabei auch wieder ein Fortschritt der Gedanken zu konstatieren ist. Jede Vision bringt ein neues Moment in der Entwicklung der Ereignisse, welche dem Ende vorangehen. Eine Art Einleitung bilden die Visionen Kap. 4—11. Der Höhepunkt des Ganzen liegt offenbar in der vierten Vision (Kap. 11—14). Hier nimmt Johannes bei der Darstellung der Vision speziell auf die Geschichte seiner Zeit Bezug. In den letzten Visionen von Kap. 15 an werden kurz die Hauptereignisse, welche dem Ende vorangehen, dargestellt, nämlich der Untergang Babylons, der Sieg Christi, das tausendjährige Reich. Der Grundgedanke aller Visionen ist klar: trotz der allgemeinen Trübsal, trotz der gefährlichen Lage, in der sich die Gemeinde Jesu befindet, trotz der schwarzen Sturmeswolken am Himmel wird schließlich der Christenheit der Sieg zu teil werden. Die Gottesherrschaft wird vollendet werden. Jesus wird kommen und den Abschluß der Dinge herbeiführen. Auf das Weltreich mit der Hauptstadt Rom und auf das Gottesreich mit dem himmlischen Jerusalem ist der Blick des Johannes gerichtet. Die Neugierde betreffs des Ende will Johannes mit seinem Buch nicht befriedigen, sondern den Mut anfachen und zum Glauben ermahnen.

3. Der zeitgeschichtliche Charakter der neutestamentlichen Weissagung vom Ende.

Sollen die ewigen Offenbarungsgedanken von den Menschen verstanden werden, so müssen sie sich in Anschauungsformen kleiden, welche der Zeit entnommen sind. Daher ist auch die Weissagung der Propheten von den Anschauungsformen der Zeit abhängig. Man kann sagen: schon im voraus ist die Farbe gerieben, deren sich ein Prophet bei dem Malen des Zukunftsbildes bedient. Der Charakter der Weissagung ist von der Zeit der Propheten abhängig. Und, wie bei der Weissagung die Propheten ihre besondere Individualität nicht verleugnen können, so nehmen sie auf die Lage Rücksicht, in welcher die Gläubigen sich befinden, an die sie sich wenden. Die Gegenwart spielt für die Prophetie eine große Rolle. Die Propheten predigen und schreiben so, wie es die Verhältnisse ihrer Umgebung erfordern. Die Weissagung knüpft an die Geschichte an; sie nimmt auf die geschichtlichen Bewegungen der Zeit Bezug. Also, der Charakter der jedesmaligen Weissagung ist bedingt durch die Bestimmung derselben. Um daher die Weissagung richtig zu verstehen, muß man die Zeit kennen, in der sie gesprochen ist. Man muß sich, soweit es geht, mit dem geschichtlichen Horizont der Weissagung bekannt machen. Man muß den zeitgeschichtlichen Hintergrund studieren.

a) Die jüdische Vorstellungswelt.

Die neutestamentliche Weissagung erhielt in erster Linie ihre Farbe durch das Judentum. Die Weissagung schloß sich eng an die jüdische Vorstellungswelt an. Denn am Anfang der Geschichte des Christentums war Judentum und Christentum eng verbunden. Die Botschaft von Jesus, die Predigt vom Heil knüpfte an die im Judentum des ersten Jahrhunderts nachwirkende alttestamentliche Prophetie an, knüpfte an an die Hoffnung auf die Gottesherrschaft, auf den Messias und ein ewiges Reich. Und auch in der Zeit, als die Gemeinschaft der Jesusgläubigen aus dem Mutter-schoß des Judentums herauswuchs, als das Evangelium in dem römischen Reich verbreitet wurde, als die Erlösungs-botschaft in der Heidenwelt Wurzel schlug, war und blieb

das Judentum für das Christentum von Bedeutung. Das Judentum war vor allem der Boden, auf dem zunächst das Evangelium sich ausbreitete, das Fundament, durch welches das Christentum zum nicht geringen Teil in der heidnischen Welt Halt gewann. Und durch verschiedene geschichtliche Momente war es bedingt, daß sich das Judentum in den christlichen Gemeinden erhielt, daß jüdische Elemente, jüdische Vorstellungen von den Christen beibehalten wurden.

Nun war das Judentum im ersten Jahrhundert keine einheitliche Größe. Das Judentum machte eine gewaltige religiöse Krisis durch. Mannigfache Stufen jüdischer Religiosität waren vorhanden. Die Vorstellungen über Gott und Welt, über Heil und Gerechtigkeit, über die Zukunft und das Ende der Dinge waren nicht gleichartig. Drei Hauptgeistesrichtungen kann man unterscheiden: das Judentum der Schriftgelehrten, speziell das pharisäische Judentum, das Judentum der Hellenisten und der Apokalyptiker. Mit all diesen Geistesrichtungen trat die christliche Verkündigung, das Evangelium bei seiner Ausbreitung in Berührung.

Bei den Schriftgelehrten, deren Aussprüche in der Mischna überliefert sind, hören wir nur wenig von der Zukunft, von den Objekten der Hoffnung. Die alttestamentlichen Worte der Verheißung stehen bei den Schriftgelehrten nicht im Vordergrund der Betrachtung. Dabei nimmt ihre Lehre von dem Messias und dem davidischen Königtum, die Messianologie, eine besondere Stelle ein neben der Eschatologie, d. h. der Lehre von den letzten Dingen, von der Auferstehung der Toten, vom jüngsten Gericht, von der Erneuerung der Welt. Und man muß sagen, daß letztere erst allmählich, besonders nach dem Jahre 70 nach und nach ausgebildet wurde. Auch in der hellenistischen Geistesrichtung tritt das Zukunftsbild der alttestamentlichen Prophetie zurück. So kommt in den Schriften Philos die alttestamentliche Hoffnung nicht zu ihrem Recht. Die Weissagung steht nicht im Vordergrund der Betrachtung. Wo von den bösen Zeiten des Gerichts die Rede ist, da heißt es: diese sind durch Selbstverschuldung eingetreten; sie können durch Sinnesänderung und Rückkehr zur Tugend aufhören. Wo die Auferstehung von Philo erwähnt wird, vergeistigt er sie.

Die apokalyptische Geistesrichtung datiert etwa seit dem Jahre 200 v. Chr. Sie wird repräsentiert durch Schriften, wie Henoch, 4. Esra, Baruch. Sie schließt sich eng an die

Prophetie des alten Bundes an. Die alttestamentliche Prophetie ist im Judentum erloschen. Die Apokalyptik ist an die Stelle derselben getreten. Sie ist gleichsam das Surrogat für das Prophetentum. Das Objekt der Betrachtung ist in der Apokalyptik und in der Prophetie dasselbe. Nur die Art der Betrachtung und die Auffassung des Einzelnen ist eine verschiedene. Auch in der Apokalyptik ist die alles beherrschende Grundidee die Zukunft und Vollendung der Gottesherrschaft. Auf die Endzeit ist ausschließlich der Blick des Apokalyptikers gerichtet. Und die Meinung ist kurz die: das Reich Gottes ist das Ziel der ganzen Weltgeschichte. Israel wird, so gewiß es das Volk der Verheißung ist, das Ziel erreichen. Man darf nicht hoffnungslos sein. Gott ist treu. Er hält seine Verheißungen. Um die Hoffnung aufrecht zu erhalten, um sie zu stärken, bietet der Apokalyptiker seinen Zeitgenossen Enthüllungen über die Endzeit. Dabei schreibt er gewöhnlich unter der Maske eines berühmten Namens der Vergangenheit und orientiert sich an älteren Weissagungen. Er geht von der Voraussetzung aus, daß alles auf der Welt von Gott auf Zeit und Stunde geregelt ist. Er schreibt eine Art Geschichtsphilosophie. Die Frage nach dem „Wann“ des Weltabschlusses steht im Vordergrund seines Interesses. Sehnsüchtig schaut er nach dem Jenseits. Die bestehende Ordnung der Dinge dauert nicht mehr lange. Bald kommt das Ende, der Zusammenbruch alles Irdischen. Auf die gegenwärtige Weltzeit folgt eine neue. Die Gerechten werden dann belohnt. Seligkeit und Herrlichkeit wird ihnen zuteil. Das Reich der Zukunft ist das „Paradies“, „das neue Jerusalem“. In der Gegenwart freilich regieren böse Gewalten; jetzt treiben feindliche Mächte ihr Wesen. Aber sie alle werden in einem gewaltigen Entscheidungskampf vernichtet werden. Das Nahen desselben erkennt man an den „Wehen“, welche über die gegenwärtige Welt kommen, an den Drangsalen der letzten Zeit, an seltsamen Himmelszeichen, welche wahrgenommen werden, wie Mondschein bei Tage, blutende Bäume, rufende Steine, Erscheinen von Kometen. Bisweilen ist in diesem Zukunftsbild, welches der Apokalyptiker entwirft, von dem „Antichrist“ die Rede, von dem göttlichen Widersacher. Dieser schaltet und waltet in Gottlosigkeit und Verworfenheit hier auf der Erde, bis der große Gerichtstag naht. Das Gericht ist nicht nur ein Volksgericht, ein Gericht über die Feinde Israels, sondern ein

Weltgericht. Der Zweck des Gerichts ist die Verwirklichung des Gottesreiches, die Herstellung der neuen Weltordnung. Das Gericht wird vollzogen durch Gott oder durch den messianischen König Israels. Bisweilen erscheinen die Gerechten als Vollzieher des göttlichen Urteils. Vor dem Gericht findet die Erweckung der Toten statt. Und zwar wird diese unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, nämlich bald als universal, bald nur als Heraufführung der Guten aus dem Totenreich, bald als Auferstehung zum Leben, bald als Auferstehung zum Gericht. Endlich ist hier und dort in verschiedenen Apokalypsen von dem Messias die Rede. Über die Herrschaft des Messias herrscht keine bestimmte Vorstellung. Dieselbe wird aufgefaßt theils als identisch mit der kommenden neuen Weltzeit, theils als stattfindend in einem der neuen Weltzeit vorhergehenden irdischen Reich.

In diese Gedankenwelt der apokalyptischen Geistesrichtung sich zu versetzen, ist für uns nicht leicht. Man muß sagen: es ist ein höchst eigenartiges Denken, das uns in den Schriften der Apokalyptiker entgegentritt. Oft äußerst barocke Vorstellungen werden über das Ende der Dinge gegeben. Dabei sind die Verhältnisse in der jenseitigen Welt stark realistisch aufgefaßt.

Mit dieser apokalyptischen Geistesrichtung zeigt nun aber die neutestamentliche Weissagung die engsten Berührungen. Wir finden Gedanken, Vorstellungen, Bilder, Formen, Ausdrücke, welche der Apokalyptiker gebraucht, in der neutestamentlichen Weissagung vom Ende wieder. So ist der ganze Aufriß der apokalyptischen Zukunftserwartung hier und dort derselbe, nämlich „Anfang der Wehen“, Drangsal, Ende. Das tritt uns besonders deutlich in der literarischen Composition der großen Weissagungsrede Jesu, wie sie die drei ersten Evangelisten darbieten (Matth. 24, 25. Mark. 13. und Luk. 21), entgegen. Paulus behandelt 2. Thess. 2. die Frage nach der Nähe der Ankunft Jesu genau so, wie der Apokalyptiker die Frage nach dem Weltende behandelt. Er belehrt über die vor der Ankunft Jesu zu erwartenden Ereignisse. Die Anordnung der letzten Ereignisse in der Offenbarung Johannis, die Ankunft Christi vom Himmel her zum Gericht (19, 11 f), die irdische messianische Herrschaft (20, 1 f), das Endgericht nach der allgemeinen Auferstehung (20, 11 f) entspricht vollkommen der Anordnung, wie wir sie z. B. 4. Esra 7, 28—33 lesen. Weiter finden wir eine Reihe von gleichen Ausdrücken bei den Apokalyptikern und in der neutestamentlichen

Weißsagung vom Ende, wie: „Drangsal“, „große Not“, „großes Zeichen“, „großer Tag“, „Ende der Welt“, „Gerichtstag“, „Menschensohn“; oder Bilder, wie: „Anfang der Wehen“, „Greuel der Verwüstung“, „Heulen und Zähneknirschen“, „Essen und Trinken im Reich“, „Sitzen auf den Stühlen“, „die himmlische Stadt mit den Perlentoren“, u. a. m. Dabei ist es eine Frage für sich, und zwar rein religionsgeschichtlicher Natur, den Ursprung dieser Bilder und die Fortpflanzung derselben in den religiösen Anschauungen zu untersuchen. Wie äußerst verwickelt die Untersuchung hier ist, zeigen die Versuche, das Bild von dem Sonnenweib (Offb. 12,1 f.) seiner Entstehung nach zu bestimmen. Man hat auf griechische (Apollo), ägyptische (Isis) und auf babylonische (Tiāmat und Marduk) Mythologie hingewiesen. Andere Forscher haben an pythagoreisch-orphische Geheimlehre gedacht. Ferner verdient auch Beachtung der Gebrauch von Zahlen und ihre symbolische Bedeutung. Diese Bedeutung war freilich in der Antike in weitem Umfang verbreitet. Besonders aber in den apokalyptischen Schriften spielt die Zahlenbedeutung eine Rolle. Das ist auch in der Offenbarung Johannis der Fall. So hat die Zahl 7 die Bedeutung des Vollendeten, des Vollkommenen (vergl. Offb. 1,4. 12. 16; 5,1. 8,2. u. a.), $3\frac{1}{2}$ die Bedeutung einer Unglückszeit (vergl. Offb. 11,2. 3. 9. 12,14; 10 ist schematische Bezeichnung einer langen Zeitdauer (Offb. 20,2 f.)). Endlich finden sich in den apokalyptischen Schriften und in der neutestamentlichen Weißsagung vom Ende auch die gleichen Gedanken. Die Grundstimmung ist die gleiche. Hier wie dort besteht der Glaube an den Umschwung aller irdischen Verhältnisse zum Heil der Frommen. Hier wie dort hofft man auf das Kommen einer ganz neuen Welt. Man betrachtet die gegenwärtige Weltentwicklung als nur provisorisch vorhanden. Man spricht von Drangsalzeiten, welche dem Kommen des Tages des Herrn vorangehen. Man schildert mit packenden Farben die Zeit der ungeheuern Not, welche unmittelbar vor dem Ende zu erwarten ist. Man berechnet aus den Zeichen der Zeit den Anbruch des Weltendes. Und, wie in dem 4. Esra sowie in der Baruchapokalypse wird Offb. Joh. 20,1 f. 21,1 f. eine Trennung der Messiaszeit von der zukünftigen Welt angenommen. Man glaubt an Totenerweckung, an Gericht, an ewiges Leben und an Verdammnis.

Aber, trotz dieser engen Berührungen der neutestamentlichen Weißsagung mit der apokalyptischen Geistesrichtung,

trotz der engen Verwandtschaft der jüdischen mit der christlichen Hoffnung bestehen doch Unterschiede. Schon formal ist das beachtenswert: das Zukunftsbild der neutestamentlichen Weissagung ist im wesentlichen rein religiös, frei von Schwärmerei, im allgemeinen (mit Ausnahme einiger Bilder in der Offenbarung Johannis) nüchtern, erhaben, in der Schilderung des Endes der Dinge maßhaltend. Wie einfach sind die Gedanken über die neue Welt 2. Petr. 3! Während ferner die jüdischen Apokalypsen gewöhnlich eine Menge zusammenhangsloser Szenen des Zukunftsbildes enthalten, während die Verschmelzung der mannigfachen Elemente zu einer schriftstellerischen Einheit fehlt, ist das bei dem Inhalt der neutestamentlichen Weissagung nicht der Fall. Und, was speziell die Offenbarung Johannis anbetrifft, so hat der Verfasser sein Werk nicht als Geheimschrift ausgehen lassen, wie es die Apokalyptiker zu tun pflegen (vergl. Henoch 1,2. 4. Esra 12, 36 f.), sondern er hat offen gefordert, daß sein Buch in der Gemeindeversammlung vorgelesen und von allen beherzigt werde (vergl. 1,3. 2,7.3,6. 22,7). Dabei ist die Offenbarung Johannis an einen geschichtlich bestimmt begrenzten Leserkreis gerichtet. Das ist bei den jüdischen Apokalypsen nicht der Fall. So trägt die Baruchapokalypse (vergl. 77. 78) die Adresse: Die 9 $\frac{1}{2}$ Stämme Israels. Endlich besteht ein großer Unterschied in der Voraussetzung der neutestamentlichen Weissagung, daß durch Christus in der Gemeinde bereits die Kraft der zukünftigen Welt heimisch geworden ist. Von hier aus erhalten die einzelnen Vorstellungen betreffs der Zukunft eine christliche Färbung. Man vergleiche die Vorstellung von dem Antichrist, durch den es zu dem äußersten Gegensatz zwischen der Welt und der Gemeinde Christi kommt. Und der Jesusgläubige weiß sich bereits als neue Kreatur; er fühlt sich erlöst aus der gegenwärtigen Welt. Er ist des heiligen Geistes teilhaftig geworden. Er nimmt schon teil an den Kräften, welche der Zukunft angehören. Er hat das selige Bewußtsein, durch Christus in und mit Gott zu leben. Endlich steht in der Weissagung die Vollendung des Gottesreichs, der Gemeinschaft des heiligen Lebens der Gläubigen mit Gott im Vordergrund. Der Gerichtsgedanke ist rein universal, dabei äußerst intensiv.

Man kann somit die neutestamentliche Weissagung vom Ende mit der apokalyptischen Geistesrichtung vergleichen, aber man darf über den zeitgeschichtlichen Charakter die Unterschiede nicht übersehen. Die neutestamentliche Weissagung

erhebt sich trotz aller Verwandtschaft weit über den Horizont der jüdischen Hoffnung.

b) Die weltgeschichtlichen Ereignisse im ersten Jahrhundert.

Die neutestamentliche Weissagung nimmt direkt auf die Geschichte Bezug. Die Weissagung knüpft an die Geschichte an. Der zeitgeschichtliche Horizont, welcher die Propheten umgibt, bildet zum nicht geringen Teil die Basis der Weissagung. Sinnenden Auges betrachten die Propheten die Geschichte ihrer Zeit. Auf einzelne wichtige Ereignisse nehmen sie Bezug.

Sie deuten die Zeichen der Zeit und machen im Anschluß daran auf das Kommen des Gottesreiches aufmerksam. Die Propheten schauen in der Gegenwart die Zukunft. Eine bestimmte Abgrenzung zwischen Gegenwart und Zukunft gibt es für ihre Weissagung nicht. Man hat nicht mit Unrecht gesagt: die Weissagung zielt immer auf das Ende und ist dabei an Vergangenheit und Gegenwart gebunden.

Das erste Jahrhundert war eine aufregende Zeit, reich an gewaltigen Ereignissen. Plagen erschütterten das römische Reich, Stürme, Hungersnöte, Erdbeben. Bekannt sind die Erdbeben in Laodicea und Pompeji, die Hungersnöte unter Claudius und Nero. Unter Domitian herrschte eine große volkswirtschaftliche Krisis. Daneben verursachten die politischen Verhältnisse, die vielen Kriege beängstigende Wirren. Allgemeiner Schrecken herrschte im römischen Reich nach dem Tode des Nero. Und, war auch der Reichtum, besonders in den Großstädten sehr verbreitet, blühte der Handel, so lastete andererseits auf der Bevölkerung großes Elend. Hier und dort regte sich die Sehnsucht nach dem Eintreten einer besseren Zeit. Dabei wurde das römische Reich immer mehr zu einem kosmopolitischen Reich. Die monarchische Gewalt wuchs. Die Macht des Kaisers erkannten die Christen in dem jüdisch-römischen Krieg, der mit der Zerstörung Jerusalems endete. Bereits unter Caligula erfuhren sie, welche Gefahr den Juden von seiten des römischen Kaisers drohte. Caligula wollte auch von den Juden Opfer und Anbetung haben. Daher befahl er dem Statthalter von Syrien, im Tempel zu Jerusalem seine Bildsäule aufzustellen. Dieser Befehl brachte alle Juden in die größte Aufregung, indem man darin eine maßlose Verhöhnung der väterlichen Reli-

gion sah. Nur mit Mühe gelang es damals, den Caligula umzustimmen, daß er seinen Befehl zurücknahm. Noch größer war die Aufregung unter den Christen, als Nero den Befehl zur Verfolgung der christlichen Gemeinde in Rom gab. Die entsetzlichen Hinrichtungen der Christen erfüllte alle mit Grauen und Entsetzen. Der Brand Roms erschien wie ein Gericht Gottes. Und man begann, Nero, den wahnsinnigen Imperator, den blutigen Tyrannen zu fürchten. Nach dem Tode des Nero verbreitete sich die Sage: er werde einst aus dem Osten, aus dem Lande der Parther, wiederkehren. Endlich hatten die Christen von der römischen Obrigkeit dadurch zu leiden, daß sie sich weigerten, den Kaiserkultus, d. h. die göttliche Verehrung des Staates und seines Vertreters, des Kaisers, mitzumachen.

Auf all diese Ereignisse haben nun die christlichen Propheten in ihren Weissagungen Bezug genommen. Sie blickten hin auf die wildbewegte Zeit, auf das, was alle Gemüther in Spannung hielt. Sie schauten auf die Nöte, welche über die christlichen Gemeinden kamen. Sie sahen auf den Kampf, dem die Christen entgegen gingen, auf die Leiden, die sie zu erdulden hatten. Und auf die Frage banger Gemüther, wie all das zu verstehen sei, gaben sie Antwort. Durch die zeitgeschichtlichen Ereignisse erhielt ihre Weissagung eine besondere Orientierung. Die Verhältnisse der Gegenwart bedingten die Art und Weise, wie man das Kommen des Endes schilderte. Das im einzelnen bei jeder Weissagung nachzuweisen, ist für uns äußerst schwierig. Für die Zeitgenossen der Propheten war das nicht der Fall. Für sie waren die Anspielungen der Propheten auf die Zeitergebnisse ohne weiteres deutlich. Uns hingegen bereitet das große Mühe. Und ein Blick auf die Geschichte der Auslegung der neutestamentlichen Weissagung zeigt, wie mannigfach die Anschauungen sind, wie verschieden man die Frage beantwortet hat nach den geschichtlichen Verhältnissen, auf welche die Weissagung sich bezieht. Das gilt im besonderen von der Auslegung der Offenbarung Johannis. Man hat gesagt: ein ganzes Menschenleben reicht nicht aus, um all die verschiedenen Auslegungen über die Offenbarung Johannis zu lesen. Da uns viele geschichtliche Verhältnisse, auf welche die Propheten anspielen, unbekannt sind, so gilt die Regel: der Ausleger muß sich hüten, alles ausdeuten bezw. wissen zu wollen.

Einen Ausgangspunkt für die Bestimmung der zeitgeschichtlichen Haltung der Weissagung in der Offenbarung

Johannis bietet der Glaube an die Wiederkunft Neros. Mit diesem Glauben wird die Erwartung des Endes der Dinge in Beziehung gesetzt. Man sagt wohl: unmöglich sei die heidnische oder jüdische Sage das Hauptmotiv der Weissagung des Johannes. Auch lag es den Christen der alten Zeit völlig fern, Nero als Typus des Antichrist zu betrachten. Endlich sei es sehr wahrscheinlich, daß vor dem zweiten Jahrhundert die Sage von der Wiederkunft Neros gar nicht verbreitet war. Indes, all diese Gründe, die man anführt, sind nicht überzeugend. Der Gedanke, daß Nero gar nicht tot sei, sondern aus dem fernen Osten wiederkehren werde, lag früh schon in der Luft, wie verschiedene Zeugnisse beweisen. Dabei ist es sehr naheliegend, daß gerade in Nero die Christen den Typus des Antichrist erblickten. Und darauf führen auch verschiedene Momente in der Offenbarung Johannis selbst, vor allem die Kombination in R. 17 u. R. 13. R. 17,9 f. lesen wir: „die sieben Häupter sind sieben Berge, auf welchen das Weib sitzt, und sind sieben Könige. Die fünf sind gefallen, der eine ist, der andere ist noch nicht gekommen und, wenn er gekommen, muß er eine kleine Zeit bleiben. Und das Tier, das war und nicht ist, ist auch selbst der achte und stammt aus den Sieben und führt ins Verderben“. Hier ist deutlich auf Nero angespielt mit dem Tier, „das war und nicht ist“. Die fünf Könige, welche gefallen sind, sind die fünf Kaiser von Augustus bis Nero. Der sechste, „der eine, der ist“, welcher offenbar zur Zeit des Johannes regierte, ist Galba. Die geschichtliche Lage unter Galba ließ erwarten, daß bald ein siebenter Herrscher auftreten werde, dessen Regierung freilich auch bei der äußerst tumultuarischen Zeit nicht lange währen wird. Weiter ist zweifellos, daß Johannes 13,1 f. unter dem Tier aus dem Meer (im Anschluß an Daniel) die römische Weltmacht versteht, und daß er bei den sieben Häuptern mit den Namen der Lästerei die sieben Kaiser im Auge hat, von denen 17,9 f. die Rede ist. Wenn er 13,3 sagt: „eins von seinen Häuptern (sah ich) wie geschlachtet zum Tode, und seine Todeswunde ward geheilt,“ so will er damit auf Nero hinweisen (vergl. 13,12. 14). Ferner sind noch folgende Anspielungen auf zeitgeschichtliche Verhältnisse deutlich. Bei den Worten 17,6 und 18,20 denkt Johannes sicher an die Christenverfolgung unter Nero. Es heißt: „Ich sah das Weib trinken vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu“ (17,6). Bei der ergreifenden Schilderung 18,9 f. wird auf den Brand Roms

angespielt. Wir lesen: „Sie (die Könige) sehen den Rauch von ihrem Brande . . . und sagen: Wehe, wehe, du große Stadt, Babylon, du starke Stadt, weil in einer Stunde dein Gericht gekommen“! Verschiedene Stellen enthalten Hinweise auf den Kaiser. So heißt es 13,3b: „und die ganze Erde staunt dem Tiere nach“; 13,8: „alle, die auf Erden wohnen, werden ihm huldigen, deren Namen nicht geschrieben sind in dem Lebensbuch des Lammes“; 14,9: „so jemand anbetet das Tier und sein Bild und nimmt das Malzeichen an auf seine Stirn oder an seine Hand, der trinkt auch selbst von dem Wein des Zornes Gottes“; vgl. 14,11.

Sehr umstritten sind auch die zeitgeschichtlichen Beziehungen, welche Paulus bei der Weissagung 2. Thess. 2 im Auge hat. Man muß sagen, daß bisher keine Deutung allgemeine Anerkennung gefunden hat. Die Hauptfrage ist die: was verstand Paulus unter dem „Menschen der Sünde, dem Kind des Verderbens, dem Widersacher, der sich überhebt über alles, was Gott und Gottesverehrung heißt“ (2,4)? Man sagt: damit ist der jüdische Pseudomesias, das Judentum, gemeint. Paulus denkt an die Steigerung der Feindschaft wider die Jesusgläubigen von seiten der Juden. Er betrachtet diese Feindschaft als Vorbote des nahen Endes. Bei den Juden entfaltete sich zur Zeit der Abfassung des Briefes auf das stärkste die Macht des Bösen. In dem Hochmut und in der Empörung gegen Gott kam das Böse zum Ausdruck. Indes, diese Auslegung, so verbreitet sie ist, ist doch nicht möglich. Denn es ist psychologisch und historisch völlig undenkbar, daß Paulus, der selbst jüdischer Abkunft war, an Juden gedacht haben sollte, indem er von dem feindseligen Verhalten des Widersachers gegen jede göttliche Ordnung spricht. Somit ist es wahrscheinlicher, daß Paulus an einen Menschen denkt, der aus dem Gebiet des Heidentums sich gegen die Christen erhebt. Diesen Menschen charakterisiert Paulus als Antichrist nach der Weissagung in dem Buch Daniel (vergl. 11,36), zugleich aber auch in lebhafter Erinnerung an Caligula, der sich bei seinen Lebzeiten anbeten ließ und den Befehl gab, daß in dem Tempel zu Jerusalem sein Standbild aufgestellt wurde. In Caligula sah Paulus die Personifikation des gottschänderischen Heidentums und übertrug den Charakter desselben auf den Antichrist, dessen Erscheinen dem Ende der Dinge vorausgeht. Wenn andererseits Paulus sagt, daß die Ankunft des Antichrist noch aufgehalten wird (vergl. 2. Thess. 2,7), so ist undeutlich, was

das für eine aufhaltende Macht ist. Die Leser des Briefes wußten es genau.

Der Glaube, daß in dem gottschänderischen Heidentum der Antichrist sich rege, war unter den Christen seit Caligula verbreitet. Man bezog gewiß darauf auch das geheimnisvolle Wort von dem „Greuel der Verwüstung“ in der Weissagung Jesu (vergl. Marc. 13,14). Denn daß dieses Wort auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer unter Titus gehen soll, dagegen spricht doch, daß Marc. 13,14 der Zusatz sich findet „stehend, wo er es nicht soll“. Auch hat es keinen Sinn, im Anschluß an den Hinweis auf den „Greuel der Verwüstung“ zur Flucht auf die Berge zu mahnen, wenn hier eine Bezugnahme auf die Zerstörung Jerusalems stattfinden sollte.

4. Die Bedeutung der neutestamentlichen Weissagung vom Ende.

Alle Gläubigen in der Zeit des Urchristentums, an welche die neutestamentliche Weissagung vom Ende erging, lebten in der Überzeugung, daß die Erscheinung Christi, daß die Vollendung der Dinge nahe ist, daß die Weltgeschichte vor ihrer Katastrophe steht. Viele hofften die Ankunft Christi zu erleben. Man sprach von den „letzten Tagen“, von der „letzten Stunde“; man redete von der „letzten Zeit“. Die Gläubigen vernahmen die Weissagung der Propheten in der Erwartung des baldigen Endes. Und diese Erwartung war eine gewaltige Macht. Die Christen fühlten sich nur noch als Gäste und Fremdlinge auf dieser Erde. Ihre wahre Heimat lag im Himmel. Man glaubte, am Vorabend des jüngsten Tages zu stehen. Wahren Wert besitzt nur noch das Jenseits. Dort im Jenseits ist Vollkommenheit vorhanden. Das Leben auf dieser irdischen Welt ist nur wertvoll, sofern man bereits dem Jenseits angehört. Man lebte in der Gegenwart als schon in der Zukunft. Man lebte im Glanz des Morgenrotes der neuen Zeit in der Gewißheit, daß die Sonne bald aufgehen wird, daß Jesus erscheint, um sein Werk zu vollenden. Daß das so war, ist von Gott geordnet. Es gehört zum Geheimnis der göttlichen Weltregierung. „Unerforschlich sind seine Wege“ (Röm. 11,33)! Die Weissagung, daß das Ende kommen würde, erfüllte sich nicht.

Seit der Zeit des Urchristentums hat sich dann in mannigfacher Weise die durch Christus erfolgte erste Offenbarung

entfaltet. Und in der Gegenwart blicken wir rückwärts auf verschiedene Geschichtsepochen, welche die Gemeinschaft der Gläubigen, deren Haupt Christus ist, erlebt hat. Andererseits ist in unserer Zeit für viele Kreise die Jenseitsstimmung geschwunden. Die religiöse Denkweise entbehrt vielfach des eschatologischen Hintergrundes. Der Glaube an den Weltuntergang ist verloren gegangen. Ja, man träumt nicht von den kommenden Tagen des Heils, sondern man sucht in der Gegenwart das Glück. Man sucht die irdische Welt zu verbessern.

Aber dennoch hat noch heute die neutestamentliche Weissagung vom Ende Bedeutung. Denn einmal nehmen die Christen der Gegenwart der Ewigkeitswelt gegenüber dieselbe Stellung ein wie die Gläubigen in der Zeit des Urchristentums. Das innere religiöse Leben ist dasselbe damals wie heute. Die Sehnsucht nach einem Leben mit Gott ist nicht in der Menschen Brust erloschen. Glaube und Hoffnung ist geblieben. Die Überzeugung, daß diese Welt bei aller irdischen Herrlichkeit das Herz nicht befriedigen kann, besteht fort. Sodann bildet das Neue Testament die Norm für Glaube und Hoffnung. Das prophetische Wort der heiligen Schrift bildet den Boden, auf dem die christliche Erkenntnis wachsen muß. Die neutestamentlichen Bücher enthalten die Darstellung des Christentums, das normal ist für alle Zeiten. Sie enthalten die Richtlinien für den Glauben, die Grundsätze für das christliche Leben. Darum gilt das Wort: „Selig ist, wer da hält die Worte der Weissagung“ (Offb. 21,7). Und zwar geschieht das in richtiger Weise, wenn folgende Punkte beachtet werden:

1. „Die Weissagung ist zum Zeichen nicht den Angläubigen, sondern den Gläubigen“ (1. Kor. 14,22). Einen Teil der Weissagung werden wir nie verstehen können. Ihm wird stets Dunkelheit anhaften. Für uns ist die jenseitige Welt gleichsam mit einer Decke behangen; sie ist nicht offenbar (vergl. 2. Kor. 5,7). Außer dem ewigen Leben können die Güter des Jenseits nicht Gegenstand eigenen Erlebnisses werden. Bei der endlichen Anschauungsform der Zeit ist das Zeitlose, das Ewige undurchschaubar. Daher sagt auch Paulus: „unser Weissagen ist Stückwerk“. „Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin“ (1. Kor. 13,9. 12).

2. Die Beurteilung der Bedeutung der neutestamentlichen Weissagung hängt mit der Gesamtanschauung von dem

Wesen des Christentums zusammen. Die Erkenntnis des Evangeliums muß den Orientierungspunkt darbieten. In dieser Beziehung ist folgendes zu sagen: der, welcher durch die Macht der Sünde gebunden ist, findet durch Jesus Erlösung. Von dem Gekreuzigten geht die Versöhnung der Menschen mit Gott aus. Mit dem wahren Glauben an Christus als den Erlöser ist die Hoffnung auf Vollendung des Erlösungswerkes verbunden. Der neue Geist, welcher des Heils gewiß macht, ist ein Unterpfand der einstigen Erlösung aus den Ketten der Sünde. Die Zukunft vollendet die Heilserfahrung der Gegenwart. Dabei besteht die Voraussetzung: Gott will den durch die Sünde gewordenen Zustand beseitigen. Sein Wille ist, daß allen geholfen werde. Nur kann keinem das Heil aufgezwungen werden. Einem Jeden ist Freiheit, Selbstbestimmung gegeben. Wenn auch aus Gnaden das Heil dem Einzelnen zuteil wird, der Mensch muß sich zum Heil wenden, wenn er desselben teilhaftig werden will.

3. Die Beurteilung der Bedeutung der neutestamentlichen Weissagung richtet sich nach der Bestimmung des Offenbarungsbegriffs. Keine Weissagung erfolgt ohne Offenbarung. Die Propheten sind sich der Berufung von seiten Gottes bewußt. Nun ist über das Wesen der Offenbarung, speziell der prophetischen Offenbarung viel gestritten worden. Offenbarung ist Rundgebung Gottes in Bezug auf das Heil der Menschen. Gott greift in das irdische Geschehen, in das menschliche Geistesleben ein, um seinen Ratschluß zu verwirklichen. Aber, die Rundgebung von seiten Gottes an die Menschen geschieht nicht magisch. Es findet nicht eine mechanische Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten und Lehren statt. Die Einwirkung geschieht unter Benutzung geschichtlicher sowie psychologischer Anknüpfungspunkte. Die Einwirkung Gottes wird aufgenommen durch die religiöse Erkenntnis der Menschen. So sagt Paulus: durch den Geist wird der Verstand, das Organ des Denkens und Erkennens, neu. Das Erkennen Gottes entspringt aus der Einwirkung des Geistes. In der Erneuerung des inneren Sinnes liegt die Fähigkeit, den göttlichen Willen wahrzunehmen. Bei den Propheten tritt demnach das Verstandesbewußtsein nicht zurück. Zwar ist im letzten Grund die Wurzel der Verkündigung der Propheten ein geheimnisvoll sich vollziehendes Geisteswunder. Trotzdem ist das, was wir Weissagung nennen, nicht ein schlechthin übernatürliches

Wissen. Auch die Weissagung bewegt sich, obwohl sie auf der Offenbarungswirksamkeit des göttlichen Geistes beruht, in den Gesetzen des menschlichen Geistes. Und die Form der Grundgedanken der Weissagung ist zum nicht geringen Teil bedingt durch die Zeit, in der die Propheten leben. Mithin ist es ein Irrtum, wenn man gemeint hat, daß in den neutestamentlichen Schriften eine fest umgrenzte, bestimmte „Theorie von den letzten Dingen“ vorhanden ist. Gewiß findet sich in der neutestamentlichen Weissagung eine gewisse typische Anordnung der Hauptgedanken, die immer wiederkehrt, aber das darf man nicht mit einer Theorie verwechseln. Das Zeitgeschichtliche in der Weissagung ist durch die Situation bedingt, in der die Weissagung entstanden ist. Dem Zeitgeschichtlichen stehen gegenüber die bei aller Abweichung in der äußeren Form identischen Vorstellungsreihen, die Grundgedanken der Weissagung.

Wir stellen darum die Grundgedanken heraus. In dem Mittelpunkt der Weissagung steht die Vollendung der Gottesherrschaft, die Gottestat, welche die Endvollendung herbeiführt, der Abschluß der Geschichte, die Vollendung der Menschheit in Gerechtigkeit und Seligkeit. Mit Christus ist bereits die Verwirklichung der Gottesherrschaft gekommen. Mitten in der sündigen Welt hat das Gottesreich seinen Anfang genommen. Aber es fehlt der Abschluß, die Vollendung, die Erlösung unter Vernichtung aller bösen Gewalten. Das soll mit dem abermaligen Erscheinen Christi eintreten. Eine bestimmte Angabe über die Zeit des Erscheinens enthält die Weissagung nicht. Das Ende kann nicht berechnet werden, wie man wohl Sonnenfinsternisse berechnet. Und zwar kommt es durch eine Weltkatastrophe zur Verwirklichung des Gottesreiches. Durch eine immanente Entwicklung wird diese nicht erreicht. Die Gottesherrschaft entfaltet sich nicht im Bunde mit der Welt. Auf dem Boden der von dem Fluch der Sünde belasteten Welt kann die Vollendung des Erlösungswerkes, die Verwirklichung des Reiches Gottes nicht erfolgen. Durch Kampf geht es zum Sieg, durch Nacht zum Licht. Darum hat diese Welt mit dem Erscheinen Christi ihr Ende. Diese irdische Welt vergeht. In dem Neuen Testament wird der Natur nirgends selbständiger Wert, selbständige Bedeutung beigelegt. Somit wird die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft durch eine überweltliche Katastrophe erwartet. Trotzdem sind bis dahin religiöse und sittliche Zwecke auf der Welt nicht aus-

geschlossen. Denn bereits in der gegenwärtigen Welt ist die Grundlage für die zukünftige gelegt. Die Gabe, welche der Gläubige empfängt, gibt ihm eine sittliche Aufgabe. Und nicht Weltentsagung ist die Aufgabe der Christen, sondern Weltverklärung. Die freudige Gewißheit, als Christ bereits dem Jenseits anzugehören, ist fern von aller Weltflucht; vielmehr ist gerade der Glaube an das Jenseits, an ein Reich des Guten, an die Gottesherrschaft die Quelle höchster Kraftentfaltung, die Quelle höchsten Strebens, die Kraft zur That, um in der Welt nach dem Willen Gottes zu wirken. Das Reich Gottes ist der Zweck der Welt. Darum weiß der Christ, daß er in der Lösung der Aufgabe, welche das Reich Gottes stellt, dem göttlichen Ratschluß entspricht. Es ist ein großartiger, wahrhaft weltumgestaltender Gedanke in der Offenbarung Johannis, der sonst in dem Neuen Testament fehlt, daß noch auf Erden das Reich Gottes möglich ist. Dieser Gedanke gibt einen Impuls für alle Arbeit im Dienst des Reiches Gottes. Die Christen haben die Möglichkeit herzustellen, unter deren Voraussetzung das Ziel erreicht werden kann. Die Christen müssen den Samen ausstreuen. Die Frucht gibt Gott. Er führt die himmlische Endvollendung herbei.

Und bei der Ausbreitung der Gottesherrschaft stellt sich der Gegensatz gegen die sündige Welt mehr und mehr heraus. Die Meinung ist die: durch das Offenbarwerden des göttlichen Geistes kommt die Sünde zur Vollendung. Wie das Böse die Macht Gottes zu immer reicherer Entfaltung und Offenbarung bringt, so entwickelt sich andererseits die Sünde mit ihrer Macht.

Der Gipfelpunkt des Bösen auf der Welt hat den Eintritt des Gerichts zur Folge. Nach den Grundgedanken der neutestamentlichen Weissagung ist das Kommen des Endes dadurch bedingt, daß die Welt für das Gericht reif geworden ist. Wenn die Sünde ihren Höhepunkt erreicht hat, bricht das Ende an und damit das Gericht. Das Gericht bringt die Geschichte der Welt an ihr Ziel. Es stellt absolut, für immer entscheidend das Ergebnis der Geschichte heraus. Näher bildet das Gericht den Abschluß der Entwicklung der Gottesherrschaft auf Erden. Christus trifft die Endentscheidung. Als Herr, dem der Vater alles übergeben hat, richtet Christus. Und zwar wird im Gericht die Summe des ganzen Lebens der einzelnen Menschen gezogen. Das Schicksal der Menschen wird in Gemäßheit ihres Wertes

bestimmt. Es wird ein unwiderrufliches Urteil gesprochen. Den Maßstab des Gerichts bildet nicht irgend ein Gesetz, sondern die Person Christi. Nach der Stellung zu Christus bemisst sich das Endgeschick eines Jeden. „Die Werke folgen dem Menschen nach“, hier erquickend, dort belastend, hier selig, dort unselig. Jeder ist selbst sein Lohn oder seine Strafe. „Was der Mensch säet, das wird er ernten.“ Nichts geht unter von dem, was in Christi Geist getan ist. Das, was auf dem Fundament, welches Christi Person bildet, geschieht, hat ewigen Bestand. Welche Ausdehnung das Gericht hat, darüber besteht im Neuen Testament keine bestimmte Aussage. Äußerst charakteristisch ist der neutestamentlichen Weissagung die Betonung des Entweder — Oder, der Trennung der Guten von den Bösen, der Scheidung zur Linken und zur Rechten.

Zwischen dem Hinweis auf das Erscheinen Christi und dem Hinweis auf das Gericht wird gewöhnlich in dem Neuen Testament die Auferstehung genannt, d. h. die Herausführung der Menschen aus dem Zustand des Todes. Dabei ist in erster Linie von der Auferstehung der Gläubigen die Rede. Ihre Auferstehung kommt als definitive Verherrlichung in Betracht. Sie bringt die Vollendung des Lebenszustandes des Einzelnen. Denn die Erlösung durch Christus zielt eben auf den ganzen Menschen ab. Der Leib soll verklärt werden, wie es bereits in der Zeit des Erdenlebens die Aufgabe der Gläubigen ist, den Leib rein zu erhalten. Und zwar entspricht der Auferstehungsleib der himmlischen Vollendung, dem überirdischen Zustand des Gottesreiches. Die Meinung ist dabei die: dem Geist des Gläubigen wird ein verklärtes, d. h. ein über Raum und Zeit erhabenes Organ geschenkt.

Mit der Auferstehung gehört das Gottesreich und das ewige Leben eng zusammen. Das ewige Leben ist eine Fortsetzung des bereits auf der irdischen Erde im Glauben erlangten Lebens. Es beginnt nach neutestamentlicher Grundanschauung nicht erst mit der Zukunft. Es ist die volle unwandelbare Geistesgemeinschaft mit Christus und mit Gott. Es ist ewige Freude im Schauen Gottes; es ist ein ununterbrochenes „Sein bei dem Herrn“. Der Mensch ist befreit von innerer und äußerer Unvollkommenheit. Sünde und Vergänglichkeit sind ihrer Macht beraubt. Dort nun, wo ewiges Leben uneingeschränkt sich entfaltet, dort, wo alles Vergängliche zum Unvergänglichen, das Endliche zum Un-

endlichen geworden ist, dort ist das vollendete Gottesreich, die neue Welt, der Himmel. Die Hölle dagegen ist der Wohnort der Gottlosen, die Stätte derer, welche von der Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen sind. Und offenbar ist der Grundgedanke der neutestamentlichen Weissagung der: nicht eine endgültige Vernichtung der Gottlosen findet nach dem Gericht statt, nicht eine Selbstauflösung der Bösen, sondern diese sind von Qual und Peinigung in der Hölle nicht frei. In diesem Gedanken des Neuen Testaments tritt der furchtbare Ernst zu Tage, mit dem die Sünde beurteilt wird, sowie der Schrecken und die Furchtbarkeit des Zustandes derer, die im Gericht verworfen werden.

Über die Frage, was hinter dem Tod des Einzelnen liegt, was in der Zeit zwischen Tod und Endvollendung aus den von der Erde Abgeschiedenen wird, gibt die neutestamentliche Weissagung keine bestimmte Auskunft. Glaubt und gehofft wird in den Schriften des Neuen Testaments überall das Aufgehobensein des Todeszustandes durch Jesus. Kurz kommt dieses in der Stelle 2. Tim. 1,10 zum Ausdruck: Jesus Christus hat „dem Tod die Macht genommen, aber Leben und unvergängliches Wesen (d. h. ein dem Tod entnommenes Wesen eines überweltlichen Vollendungsstandes) ans Licht gebracht durch das Evangelium“. Darum bleibt Christus der Heilmittler im Leben und im Tode. Der Gläubige, der sich an Christus anschließt, braucht den Tod nicht zu fürchten. Er hat die feste Gewißheit: das durch Christus gewonnene Leben wird durch den Tod nicht überwunden. „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.“ Der Blick auf Christus, speziell auf seinen Tod und auf seine Auferstehung, der Blick auf die Offenbarung der Macht Gottes, welche den Tod überwindet, gibt dem Gläubigen bei dem Sterben einen freudigen Mut, gibt ihm die Zuversicht: der Tod kann von der Liebe Gottes nicht scheiden. Der Ewige läßt den, der ewiges Leben gelebt hat, nicht verloren gehen. Deshalb sind „selig die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an“ (Offb. 14,13).

Nach altprotestantischer Auffassung kommen sofort nach dem Tode alle Seelen in den Zustand, der ihnen nach ihrem Glaubensverhalten zu Christus zukommt, um darin bis zur

Auferstehung zu verharren. Man redet von einem besonderen Zwischenzustand der Abgeschiedenen und betrachtet diesen Zwischenzustand als Komplement der neutestamentlichen Hoffnung. Und gewiß geschieht das mit Recht, denn die Vollendung des Einzelnen ist an die Auferstehung geknüpft. Man hat auch angenommen, daß in dem Zwischenzustand denen, welche hier auf Erden keine genügende Darbietung des Heils erfahren haben, eine solche zu teil würde, so daß keiner des Heiles verlustig geht, außer wenn er sich verstockt. Man spricht von der Möglichkeit einer Errettung noch nach dem Tode. Dieser Gedanke liegt sehr nahe, da Christi Person, sein Evangelium den Maßstab des Gerichts bilden soll. Indes, bestimmte Anschauungen fehlen darüber in dem Neuen Testament. 1. Petr. 3,18 f. 4,6 ist wahrscheinlich ausgesprochen, daß den in der Zeit vor Christus Verstorbenen Gelegenheit gegeben wurde, von dem Evangelium zu hören. Christus hat ewiges Leben gebracht. Bis auf ihn entbehrten die Abgeschiedenen im Totenreich der Gotteskindschaft. Diese wurde ihnen durch Christus vermittelt (vergl. auch Matth. 27,51 f. Hebr. 12,23. 11,40).

Vorausgesetzt ist im Neuen Testament überall, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes ist, vorausgesetzt ist, daß die Erlösung von der Sünde zwar begonnen hat, aber die Vollendung des Erlösungswerkes noch aussteht, vorausgesetzt ist das bewußte Fortleben der Seele, die Fortdauer des Geistes, des Trägers der menschlichen Persönlichkeit. Der Tod wird betrachtet als ein Akt der Befreiung der Seele, als Vernichtung alles dessen, was sterblich ist (2. Tim. 4,6, vergl. 2. Kor. 5,4). Die Seele, für Gott geschaffen, ist Trägerin des Lebens. Darum stellte auch Jesus den Wert der Seele in den Mittelpunkt seiner Verkündigung. Im übrigen wissen wir nichts über den Zustand derer, welche durch die Pforten des Todes hindurch gegangen sind. Kein Sterblicher kann das Jenseits ergründen. Der Mensch, wenn er gestorben ist, wird der Erde zurückgegeben, von der er genommen ist. „Der Rest ist Schweigen.“ Der Glaube tritt hier ein. Nacht umgibt uns, wenn wir in die Welt jenseits des Grabes blicken. Aber dennoch leuchtet in dieser Nacht ein Stern. Dieser Stern hat nicht einen vergänglichen Schein. Er geht nicht am Abend auf, um am Morgen zu erlöschen. Dieser Stern leuchtet beständig. Das ist die neutestamentliche Weissagung vom Ende, „worauf ihr wohl

tut zu achten als auf ein Licht, das da scheint an einem dunkeln Ort, bis der Tag anbreche". „Weil ihr das zuvor wißt, hütet euch, daß ihr nicht durch den Irrwahn der Zuchtlosen verführt werdet und entfallet aus eurer eigenen Festung" (2. Petr. 1,19. 3,17).

Inhaltsangabe.

	Seite
Einleitung	5
1. Die Voraussetzungen der neutestamentlichen Weissagung vom Ende	7
a) Der Geist	7
b) Das Werk Jesu	9
c) Das Alte Testament	15
2. Der Inhalt der neutestamentlichen Weissagung vom Ende . .	19
a) Die Briefe des Paulus	22
b) Der zweite Petrusbrief	25
c) Die Offenbarung Johannis	26
3. Der zeitgeschichtliche Charakter der neutestamentlichen Weissagung vom Ende	33
a) Die jüdische Vorstellungswelt	33
b) Die weltgeschichtlichen Ereignisse im ersten Jahrhundert	39
4. Die Bedeutung der neutestamentlichen Weissagung vom Ende	43
Schluß	49

~~~~~

Die Zitate aus dem Neuen Testament sind gegeben nach: B. Weiß, das Neue Testament nach D. Martin Luthers berichtigter Übersetzung, 2 Bde. Leipzig, (1. Auflage 1904; 2. Auflage 1906).

Biblische Zeit- und Streitfragen. 3:7

Herausgegeben von  
Prof. Dr. Kropatschek.

---

# Jesu Wissen und Weisheit.

Von

D. Ludwig Lemme,  
Professor und Geheimen Kirchenrat.



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.



Alle Rechte vorbehalten.

Jesus hat Mark. 13,32 Allwissenheit ausdrücklich von sich abgelehnt. Hätte er es nicht getan, so versagte doch bei dem Selbstbewußtsein eines auf Erden wandelnden Menschen für Allwissenheit ebenso jede psychologische Vorstellung, wie für unsere Raumbildung die Begrenzung des Organismus jeden Gedanken an Allgegenwart ausschließt. Dem allgegenwärtigen Gott eignet die Allwissenheit, weil ihm die Allwirksamkeit zukommt, und weil von dieser nicht die kleinste Bewegung und nicht das kleinste Atom losgetrennt gedacht werden kann: die absolute Weisheit ist also allumfassend. Aber das endliche Bewußtsein ist gebunden an die sinnliche Anschauung und gewinnt sein Wissen nicht ohne Vermittelung der Anschauungsformen in Wechselwirkung mit der Außenwelt. Es ist also in sich unmöglich, daß das objektive Selbstbewußtsein des Individuums allumfassend sein könnte: sein Gesichtsfeld wie der Umfang seiner Kenntnisse ist begrenzt. Wie die Ausbildung des Selbstbewußtseins den Gesetzen der psychischen Entwicklung unterliegt, nimmt auch die Bildung von Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffen an diesen Gesetzen des Werdens teil, indem vorübergehende Eindrücke sich allmählich zu geistigem Besitz verdichten und konsolidieren; mit anderen Worten: der Wissensumfang wächst aus traumhafter Verworrenheit und aus den einfachsten Anfängen heraus in Wechselwirkung mit der Umgebung und nach dem Maß der Eindrücke der Außenwelt, aber auch in der Begrenzung der dem Individuum zugänglichen Eindrücke. Daß Jesus in echt menschlicher Weise an dieser Entwicklung teilgenommen hat, ist an sich notwendig, wenn er wirklicher Mensch war, als welchen sich Jesus gerade im Johannes-Evangelium, dem unsere Kritiker so gern und so unrichtig Doketismus zum Vorwurf machen, ausdrücklich bezeugt hat (8,40). Aberdem ist die echt menschliche Lebensentwicklung, an der er nicht bloß teil-

genommen, sondern die er rein kindlich und jugendlich durchlebt hat, von Lukas (2,40. 52) bezeugt. Die Harmlosigkeit, mit der die Evangelisten von Brüdern und Schwestern Jesu berichten, macht es klar, daß ihnen eine Familienstellung Jesu vorschwebte, nach der seine Angehörigen mit ihm im Austausch eines echt menschlichen Verkehrs gestanden hatten, daher auch ein Werden als tatsächlich galt, vermöge dessen sein objektives Bewußtsein sich den Bedingungen seines Volks und Landes eingliederte. Damit stimmt der Gebrauch der aramäischen Landessprache in Jesu Lehrreden überein. Ob Jesus Griechisch gekonnt habe, ist eine vielverhandelte Frage; wie sie beantwortet wird, ist ziemlich gleichgültig: aber darin, daß es eine offene Frage ist, spricht sich aus, daß die Möglichkeit, Jesus habe allwissend alle Sprachen der Welt beherrscht, für keinen Urteilsfähigen überhaupt in Betracht kommt. Schon die Beherrschung vieler Sprachen legt Denkkraft und Urteilskraft lahm: Jesus ragt durch eine Geisteshoheit hervor, die Sprachkenntnisse zur Minderwertigkeit herabsetzt. Sprachen inhärieren ferner dem Geist nicht a priori, gehören also auch nicht zur göttlichen, transzendenten Wesensausstattung Jesu Christi, sondern Sprachen werden von außen in das Gedächtnis aufgenommen. Jesus hätte sie also sich nicht anders aneignen können, als wie er überhaupt Bilder der Außenwelt erfahrungsmäßig aufnahm. Jesu gesamte Lehrreden zeigen die Bedingtheit ihrer Bilderwelt durch die Bildung seiner Erfahrung aus den Eindrücken der ihn umgebenden Natur und des israelitischen Volkslebens. Ebenso zeigen seine gesamten Lehrreden die Bedingtheit der Vorstellungswelt durch eine nachhaltige und intensive Vertiefung in die heiligen Schriften des Alten Testaments.

Es hat stets Verwunderung erregt, was auf dem Boden des alten Dogmatismus unverständlich bleiben mußte, daß Jesus sein messianisches Lehramt verhältnismäßig spät angetreten hat. Herodes, unter dessen Regierung Jesus geboren wurde, ist im Jahre 4 vor Anfang unserer Zeitrechnung gestorben; ins Jahr 6 vor Anfang derselben wird jetzt meist die Geburt Jesu verlegt. Jesus ist hiernach bei Eintritt seiner messianischen Berufswirksamkeit mindestens 36 Jahre alt gewesen. \*) Dieses Alter stellt die Frage nach

\*) Die herkömmliche Redeweise von einer „dreißigjährigen Stille Jesu“ knüpft an Luk. 3,23 an. Hier redet Lukas aber von „ungefähr

der Ursache der langen Zögerung, für die kein Grund vorlag, sowie das messianische Selbstbewußtsein erwacht war. Die Verweisung auf rabbinische Traditionen über das zur Ausübung der Lehrtätigkeit erforderliche Alter verschlägt nicht, da Jesu Wirksamkeit als prophetische sich den Regeln der Schriftgelehrsamkeit entzog, wie denn selbst der sicher noch sehr jugendliche Zebedäide Johannes unmittelbar nach dem Tode Jesu lehrend aufgetreten ist. Wichtiger ist der Hinweis auf die Notwendigkeit, das Auftreten des Vorläufers abzuwarten; aber auch dieser Gesichtspunkt würde nur eine äußere Zeitbestimmung ergeben. Am wichtigsten ist doch sicher, daß nach dem Bericht der Evangelien eben bei der Taufe durch den Vorläufer in Jesu das messianische Selbstbewußtsein entscheidend durchbrach. Rechte das Sohnesbewußtsein schon im Zwölfjährigen die Schwingen zum künftigen Adlerfluge, so hat es von der Halle am jerusalemischen Tempel bis zur Tauffstätte am oberen Jordan noch einer langsamen und stetigen seelischen Ausreifung bedurft, bis das Sohnesbewußtsein die durch die konkreten, historischen Bedingungen erforderte Gestalt des messianischen Bewußtseins annahm. Diese Tatsache der ruhigen, gleichmäßigen, in keiner Weise überhasteten oder frühreifen geistigen Entwicklung zeigt die menschlich normale Ausweitung des Wissenssumfanges und Bildung des Vorstellungsgehalts.

Ist aber mit allmählicher Aufnahme des Wissens und Gestaltung der Begriffe notwendig die Begrenzung verbunden, welche die Allwissenheit ausschließt, so erhebt sich die Frage, ob denn nicht mit dieser Begrenzung unvermeidlich Irrtum verbunden sei, ob also damit nicht die von der kirchlichen Lehre erforderte Irrtumlosigkeit Jesu aufgehoben sei. Diese Frage ist nicht etwa eine abstrakte Konstruktion, wie solche meinen könnten, die den theologischen Radikalismus nicht kennen. Sondern in der ganzen modernen Kritik wird Jesu Entwicklung derartig in den religionsgeschichtlichen und nationalen Zusammenhang gestellt, daß durch die zeitlich und örtlich gegebene Bedingtheit der Anschauungswelt Jesu seine Selbstgleichsetzung mit der Wahrheit, Joh. 14,6, von vornherein (d. h. schon

---

30 Jahren“, so daß man klar sieht, daß Lukas das Alter genau anzugeben nicht imstande war. Namentlich die Stelle Joh. 8, 57, nach der Jesus als „noch nicht 50 Jahre alt“ taxiert wird, beweist, daß Jesu Alter auf über 30 Jahre angesetzt werden muß.

durch die evolutionistische Anwendung der religionsgeschichtlichen Methode) aufgehoben ist, in der Durchführung der ihm zugeschriebenen Vorstellungen aber auch ausdrücklich geleugnet wird. Bei diesem Verfahren wird eine Unterscheidung außer Acht gelassen, teils aus Unkenntnis und Urteilslosigkeit übersehen, teils absichtlich und mit Aberlegung verdunkelt, eine Unterscheidung von so grundlegender Wichtigkeit, daß sie einer Beleuchtung bedarf: es ist die der Erkenntnis und des Wissens.

Das Studium der romanischen Sprachen z. B. hat an sich mit der Erkenntnis der Wahrheit nichts zu tun: es kann jemand in denselben ein gründliches und ausgebreitetes Wissen besitzen, auch die Bildungsgesetze ihres Ursprungs und ihrer Entwicklung beherrschen und sich gegen die Einsicht in die Wahrheit gleichgültig und skeptisch verhalten; und ebenso kann jemand in der Auffassung dieser Sprachen sich in völlig verkehrte Theorien verrennen und doch dabei, wenn er christliche Überzeugung hat, im Besitz der Wahrheit sein. So kann in allen Gebieten der Wissensumfang — extensiv — begrenzt sein, er kann sogar Irrtümer in sich enthalten; daraus ergibt sich noch nicht, daß auch die Wahrheitserkenntnis — intensiv — beschränkt sein, also Irrtümern unterliegen müsse. Grenzen des Wissens sind sogar unvermeidlich; aber aus diesen ergibt sich an und für sich nicht das Mindeste für Verfehlungen der Erkenntnis.

Der Unterschied ist neuerdings oft genug betont in Bezug auf das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Theologie: Naturwissen und Glaube sind in der Tat heterogene Gebiete. Das Naturwissen hat es mit Tatsachen zu tun. Die Gesetze, welche die Naturwissenschaft erforscht, betreffen den physischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Der geistige Faktor, der über den physischen Ursachen und Wirkungen stehen kann, wie bei einem Bauwerk die Einzelarbeiten in der geistigen Leitung des Architekten ihren Zusammenhang haben, entzieht sich der naturwissenschaftlichen Beobachtung. Wie es Unsinn wäre, bei einem Bauwerk, bei dem man nur die Einzelarbeiten sieht, zu leugnen, daß diese, was sie sind, lediglich durch die architektonische Leitung sind, so ist es Beschränktheit, vermöge der Feststellung des physischen Zusammenhangs der Ursachen und Wirkungen die geistige Weltleitung auszuschließen. Diese Verirrung entsteht erst, wenn mit der Fest-



stellung des Tatsächlichen Folgerungen verbunden werden, die den Tatsachen willkürlich aufgebürdet, dann aber für eine Sprache der Tatsachen ausgegeben werden. Niemals also das Naturwissen steht in Gegensatz zum religiösen Glauben, sondern nur die mit dem Wissen willkürlich verknüpfte philosophische Theorie kann in Widerspruch treten zu der im Glauben beschlossenen Weltanschauung. Wir sehen also von einem neuen Gesichtspunkt aus: das Wissen verhält sich in sich indifferent zur Erkenntnis der Wahrheit.

Es ist hieraus eine für den gegenwärtigen Kampf um die Weltanschauung wichtige Folgerung zu ziehen, um eine Verwirrung aufzulösen, die neuerdings sehr viel Unheil abschätziger Beurteilung der Gedankenwelt Jesu Christi angerichtet hat. Diese Verwirrung liegt darin, daß unter dem Worte „Weltanschauung“ etwas Verschiedenartiges verstanden wird. Weltanschauung bedeutet die dem Erkenntnisvermögen angehörende Anschauung von der Art des Zusammenhangs aller Dinge (Stoffe, Kräfte und Bewegungen) in ihren letzten Ursachen, dem sie beherrschenden absoluten Faktor und dem Ziel ihres Werdens und ihrer Entwicklung. Die Bildung der Weltanschauung hat also mit der Größe und Art des Wissensumfangs nichts zu tun; sie gehört vielmehr (unter mehr oder minder starker Mitwirkung der Einbildungskraft) der Denk- und Urteilskraft an und ist, da diese natürlich nur als Denk- und Urteilskraft der bestimmten Individualität, also im Dienst des sie beherrschenden Lebensinteresses funktionieren, in eminentem Sinne Sache des Charakters, entweder in religiös-sittlicher oder in irreligiöser und unsittlicher Lebensbestimmtheit. Der Gelehrteste, mit enormen Wissensschätzen ausgerüstet und diese mit glänzendem Scharfsinn beherrschend, kann hinsichtlich der Gottes- und Weltanschauung völliger Skeptiker sein und selbst, wenn das Interesse an den wichtigsten Lebensfragen erwacht, unfähig, sich eine feste Stellung zu erringen. Und der Ungelehrteste, in Sachen des Wissens ein Kind, bescheiden selbst im Anspruch an Bildungsbesitz, kann eine geschlossene, auch wahre Gottes- und Weltanschauung haben und sich als ein felsenfester Charakter bewähren. Es gibt unter einfachen Bauern gelegentlich gesündere Charaktere und klarere Köpfe, als unter gelehrten Leuten, denen die Gesinnung

durch die Gesellschaft und die Vernunft durch die Masse des Wissens erstickt wird.

Von der „Weltanschauung“ ganz verschieden aber ist die Auffassung von der astronomischen Organisation des Weltgebäudes: die Art der Annahme von dem Verhältnis der Erde zu den Himmelskörpern nennt man auch wohl „Weltanschauung“, sie heißt aber besser „Weltbild“, man nannte sie früher „Weltssystem“; man sprach also vom ptolemäischen und kopernikanischen Weltssystem. Nach jenem war die Erde der Mittelpunkt der Welt, um den sich die Gestirne in verschiedenen Sphären bewegen; nach diesem bewegen sich sämtliche Planeten einschließlich der Erde um die Sonne, und das Sonnensystem ist eins der unendlich vielen Fixsternsysteme. Das kopernikanische Weltbild erfreut sich jetzt allgemeiner Anerkennung. Und indem man nun dieses „Weltanschauung“ nennt, und die Weltanschauung im astronomischen Sinne mit der Weltanschauung im metaphysischen (philosophischen und religiösen) Sinne vermischt und verwechselt, behauptet man vielfach, durch die Weltanschauung der modernen Naturwissenschaft sei die alte Weltanschauung überwunden. Die biblische, die neutestamentliche Weltanschauung sei damit außer Geltung gesetzt. Die Weltanschauung Jesu Christi habe also keine autoritative Bedeutung für uns mehr.

Diese Deduktion ist arge Sophistik, wie sich schon aus der festgestellten Unterscheidung zwischen Weltbild und Weltanschauung ergibt. Es ist vielmehr Tatsache, daß sich ein und dieselbe Weltanschauung mit sehr verschiedenen Weltbildern vereinigen kann. Bei einem uns sehr kindlich erscheinenden Weltbilde prägte die antike Philosophie den Pantheismus, den Deismus, den Materialismus in verschiedenen Formen aus; und dieselben Weltanschauungen haben beim kopernikanischen Weltbild unter uns Geltung. Bei einem Weltbild zerflossener Phantastik führten die indischen Philosophen einen akosmistischen Pantheismus durch, wie ihn neuerdings Schopenhauer bei dem kopernikanischen Weltbild vertreten hat. Die Immanenzlehre des modernen Pantheismus, die sich so gern als Ergebnis naturwissenschaftlicher Forschung aufspielt, ist in der Antike schon von der Stoa vorweggenommen, deren Kosmologie nur möglich war, so lange die Astronomie noch in den Kinderschuhen steckte.

Die Weltanschauung des Origenes († 254) war deistlich

mit pantheistischer Beimischung; und gleiche Prägung hat die Kant's (+ 1804) gehabt. Und das Weltbild des Origenes? Aus der stoischen Kosmologie entnahm er die Reihenfolge der einander ablösenden Welten, von Plato den Unterschied der Idealwelt und der Sinnenwelt. Hatte Pythagoras über der Erde sich neun oder zehn Himmels-sphären erheben lassen, hatten viele sieben Himmel oder Welten übereinander aufsteigen lassen, so verhielt sich Origenes gegen diese Siebenzahl nicht ablehnend, in der Regel aber nahm er im Anschluß an Ptolemäus über der irdischen Sphäre, zu der er noch den Anfangsreinigungsort der Seelen nach dem Tode rechnete, drei Himmels- oder Welt-sphären an, zunächst die zwischen der Erdsphäre und der „unbeweglichen“ Sphäre, dann die unbewegliche Sphäre, das Firmament, dann das allumfassende über alle Maßen herrliche erhabene und glanzvolle Paradies. (Vgl. de principiis 2,6.) Und Kant's Weltbild? Ich brauche nur an die berühmte Kant-Laplace'sche Theorie über die Entstehung des Sonnensystems erinnern, um zu zeigen, wie groß die Umwälzung war, welche die astronomischen Vorstellungen von Gestalt und Bildung der Welt vom 3. bis zum 18. Jahrhundert erfahren hatten. Und trotzdem bei beiden der gleiche Deismus, der die göttliche Allmacht aufhebt zu Gunsten eines in sich selbständigen Weltverlaufs, und bei beiden derselbe Stich ins Pantheistische, nach dem trotz der menschlichen Freiheit eine absolute Notwendigkeit die Weltentwicklung der göttlichen Gerechtigkeit unterordnet. Der Beweis ist hiermit erbracht, daß die physikalische Vorstellung von den räumlichen Weltverhältnissen mit der metaphysischen Weltanschauung nichts zu tun zu haben braucht. Also läßt sich auch aus der Geltung des antiken Weltbildes in der Zeit Jesu vernünftiger Weise nicht die Aberholtheit der neutestamentlichen Weltanschauung folgern. Es ist denn auch Tatsache, daß die Leser des Neuen Testaments, die gegenwärtig das kopernikanische Weltssystem als Tatsache ansehen, völlig den gleichen Theismus in den biblischen Schriften finden, dem ihre Verfasser gehuldigt haben, und zwar nicht indem sie ihren Glauben hineinlesen, sondern indem sie ihn an denselben nähren.

Die Frage, ob Jesus gemeint habe, daß die Sonne sich um die Erde drehe, oder ob er gewußt habe, daß die Erde sich um die Sonne drehe, ist nach dem Entwickelten

völlig gleichgültig. Jesu Berufswirksamkeit bezog sich auf das religiöse Gebiet. Die absolute Offenbarung Gottes in Christo ging auf die Herstellung der Gottesgemeinschaft und enthielt in dieser die zutreffende und zwar allein zutreffende Gottes- und Weltanschauung und gab in dieser die Wahrheit; aber mit der Mitteilung geographischer, physikalischer, mathematischer und astronomischer Kenntnisse hatte sie gar nichts zu tun. Jesus war weder Philosoph noch Gelehrter, weder Professor noch Schullehrer. Wie wir oben feststellten, welche Elemente die Vorstellungswelt Jesu verarbeitet hat, so können wir auch feststellen, welche ihr fremd geblieben sind: die höchste Weisheit, welche die Welt bis dahin entwickelt hatte, die der griechischen Philosophie, ist Jesu ebenso unbekannt geblieben wie die Kunst eines Phidias und Praxiteles; die knöchernen Mysterien Agyptens, als geheimnisvolle Weisheit von denen angestaunt, die sie nicht kannten, sind ebensowenig in seinen Gesichtskreis getreten, wie die Phantastik der babylonischen Mischreligion. Es gibt keine verkehrtere Vorstellung wie die, daß zur absoluten Wahrheitsauktorität Jesu die lückenlose Universalität seines Wissens gehöre. Das Gegenteil ist richtig. Abermaß des Gedächtnisstoffs erdrückt allemal die Tätigkeit der höheren Geisteskräfte. Fülle philosophischer Geschichtskenntnisse legt die geistige Produktivität lahm. Gibt Jesus seine Offenbarung als vom Vater gehört (Joh. 8,26. 40), so mußten sogar die verworrenen Stimmen weltlicher Weisheit, die der Sache nach zum größten Teil Torheit war (1. Kor. 1,19 ff), schweigen, damit er ungestört der Stimme des Vaters lauschen konnte. Was ging Jesum für seinen Beruf die Ausdehnung geographischer Kenntnisse bis zum Nordpol und zur Südsee, was die Ausdehnung mathematischer bis zur Integral- und Differentialrechnung an? Was hatte mit der Erlösung der Welt die Kenntnis der Entdeckungen Kopernikus', Keplers und Newtons zu tun? Nur Urteilslosigkeit oder Christushaß kann solche Dinge gegen die Abсолютheit der Wahrheitsoffenbarung ins Feld führen.

Wenn aber zwischen Erkenntnis und Wissen auch klar und scharf unterschieden werden muß, so ist es doch auch Tatsache, daß die prinzipielle Unterscheidung nicht absolute Geschiedenheit in sich schließt. Gewiß nicht. Daß tatsächlich beides oft vermischt wird, haben wir schon ge-



sehen. Der Materialismus ruht auf einer Vermischung des Wissens mit der Erkenntnis. Aber das ist falsche Vermischung. Die griechischen Philosophen machten die Natur statt zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zum Gegenstand des Nachdenkens und nahmen so die Physik in die Philosophie auf. Das ist falsche Vermischung. Der Koran gibt nicht bloß religiöse „Offenbarung“, sondern auch juridische Anweisung, ja physikalische Belehrung. Das ist falsche Vermischung. Aber sehen wir von solchen unklaren und unwahren Mischungen des Verschiedenartigen ab, so müssen wir doch auch feststellen, daß zwischen der Erkenntnis und dem Wissen Verbindungslinien bestehen: diese liegen in der Reflexion über die Wirklichkeit. Solche beständen nicht, wenn nach der spekulativen Methode Hegels, auch Rothes die Weltanschauung rein a priori aus dem denkenden Selbstbewußtsein zu entfalten wäre; dieser Apriorismus ist ein Traum, weil es sich in der Weltanschauung um das Verständnis der Wirklichkeit handelt. Aber die Weltanschauung ist nicht Sache des Wissens, weil es sich in ihr nicht um Feststellung von Tatsachen, sondern um die Auffassung des inneren Zusammenhangs alles Tatsächlichen handelt. Die Verbindung zwischen Erkenntnis und Wissen liegt also in der Reflexion über die Zusammenhänge der Wirklichkeit, die dienende Glieder im Gesamtzusammenhang der Dinge sind. Und da die Reflexion haltlos ist, die nicht auf einer zutreffenden Erkenntnis der Wirklichkeit ruht, kommt das Wissen für die Bildung oder Ausgestaltung der Weltanschauung insofern in Betracht, als es die Reflexion vor Abwegen der Willkür oder Phantastik behütet. Aber das richtige Wissen ergibt durchaus noch nicht die richtige Reflexion. Sondern Denkfähigkeit und Urteilslosigkeit kann ebenso mit völlig zutreffender Beobachtung des Tatsächlichen völlig unrichtige Schlüsse verbinden, wie ein schlechter Charakter die unabweisbarsten Beobachtungen seiner Immoralität opfern wird. Und dem genialen Blick reiner Gesinnung wird die Wahrheit offen liegen, wo die umfassende Gelehrsamkeit gemeiner Lebensrichtung die Wahrheit gar nicht sehen will. Erschöpfende Beherrschung des Wissensstoffes ist also durchaus nicht Erfordernis für die Wahrheitsgewinnung. Und überhaupt bezieht sich die Verwendung der verschiedenen Wissensgebiete mehr auf die Durchführung der Weltan-



Schauung in theoretischem Ausbau und in der Einzelausführung als auf den Gesamtaufriß. Der Gesamtentwurf der Gottes- und Weltanschauung fordert keine wissenschaftlichen Studien und keine umfassende Gelehrsamkeit, sondern gesunden Verstand und helle Vernunft, unbefangene Lebensbeobachtung und unbestochene — auch durch verbohrt oder verkehrte Gelehrsamkeit unbestochene — Betrachtung der Welt, reine Gesinnung und eine Charakterbildung, die das göttliche Ebenbild im Menschen nicht ertötet hat. Wo diese Erfordernisse gegeben sind, sind bessere Bedingungen für die Annäherung an die Wahrheit gegeben als bei einer Gelehrsamkeit, deren Träger eine verächtliche Freude daran hat, die Menschheit zu einer Tierspezies herabzuwürdigen, sich damit seiner Menschenwürde entkleidet und alles Wahrheitsstreben und alle Gewissensverpflichtung untergehen läßt in Funktionen von Kraft und Stoff. Nur die theoretische Durchführung und Begründung der Gottes- und Weltanschauung fordert die Berücksichtigung der Wissensgebiete, deren Ertrag in den Aufbau derselben aufgenommen wird.

Das Evangelium Jesu ist in der Hinsicht reines Evangelium, daß es vom theoretischen Ausbau der Weltanschauung absieht, darum auch mit keiner Wissenschaft in Kollision gerät. Während der Koran in Geschichte und Physik Aufstellungen macht, die zur Wirklichkeit in Widerspruch stehen, also die Arbeit der Wissenschaft für den gläubigen Muhammedaner von vornherein unterbindet, infolge dessen wissenschaftlichen Betrieb in unserem Sinne im Islam unmöglich macht, hat Jesus, wie Dennert (Christus und die Naturwissenschaft, Stuttgart 1905) sachgemäß klargelegt hat, seine Berufswirksamkeit so rein religiös durchgeführt, daß er für seine Gläubigen keine einzige Wissenschaft mit Belehrungen belastet hat, die den völlig freien und unbefangenen Betrieb derselben hindern. Hat Jesus sich aber in Wissensgebiete nicht eingemischt, die außerhalb seiner messianischen Aufgabe lagen, so konnte er auch in diesen Gebieten keinen Irrtümern unterliegen.

Aber auch die Wissenschaft ist ja doch eine Dienerin der Wahrheit, indem sie das populäre Dunkel unwillkürlicher Eindrücke lichtet und die traditionellen Vorurteile religiöser, sozialer, nationaler Befangenheit zerstreut. War es für Jesus nach der einen Seite ein ungeheurer Gewinn, daß die jüdische Schriftgelehrsamkeit ihm nicht ihr

Gepräge aufdrücken konnte, daß ihn von vornherein mit der dumpfen und finstern Einseitigkeit der Synagoge gezeichnet haben würde, so ist doch nach der anderen Seite, eben weil Jesus in die hohen und weiten Hallen der Wissenschaft nicht eingetreten ist, die Frage nicht zu umgehen, ob er nicht eben darum notwendig als Mann des Volks, dem der Erdgeruch des Durchschnittstypus anhaftet, an naiven Meinungen und Überlieferungen des israelitischen Volkstums teilgenommen habe, die keine genauere Prüfung vertragen. Bekanntlich sind Jesu in dieser Hinsicht Dinge aufgemischt wie die Kleinheit des Senfkorns, die Klugheit der Schlangen, die Einfalt der Tauben. Nicht von hervorragenden Männern! Nach Matth. 13,32 ist das Senfkorn kleiner als alle Samenarten. Es gibt aber in Wirklichkeit viele kleinere Samenarten. Nach Matth. 10,16 sollen die Jünger in einer Welt, deren Feindschaft sie gegenüberstehen wie Schafe einer Umgebung von Wölfen, bestehen durch Verbindung von Schlangenflugheit und Taubeneinfalt. Nun ist aber weder die Schlange durch Schlaueit ausgezeichnet noch die Taube durch Güte. Die Bemäkelung solcher Aussagen Jesu durch eine traurige Wortklauberei steht auf derselben geistigen Höhe wie die rationalistische Korrektur: „Nun ruhen alle Wälder, Vieh, Menschen, Städt' und Felder; es schläft die halbe Welt.“ Daß die Sonne nur die Hälfte des Erdballs bescheint, wissen wir alle; und doch sehen wir poetische Wahrheit nicht in der philiströsen Genauigkeit der Ausdrucksweise, sondern in der Unmittelbarkeit der Empfindung, welche sich im friedevollen Genuß der stillen Abendruhe mit der ganzen den Sänger umgebenden Natur zusammenschließt. So kommt es auch in der religiösen Rede bei der bildlichen Illustration eines Gedankens nicht auf pedantische Genauigkeit, sondern auf dem Zuhörer verständliche Anschaulichkeit an. In einer Erbauungsrede vor deutschem Zuhörerkreise kann ich recht wohl die Eiche als größten Baum nennen, ohne zu erwägen, daß Eufalypten und Araukarien eine größere Höhe erreichen; ja, wenn ich da als die höchsten Bäume die Eufalypten Australiens und die Mammutbäume Kaliforniens heranziehen wollte, würde ich mich unter Umständen der Gefahr der Lächerlichkeit aussetzen, und mit Recht: in der Erbauungsrede sind die Bilder nicht dazu da, mit Wissen und Gelehrsamkeit zu prunken, sondern sollen eine reli-

göße Idee dem Hörer aus dem ihm verständlichen Erfahrungsbereich anschaulich machen. So zog Jesus das Senfkorn als kleinstes Samenkorn unter den den Zuhörern bekannten Gartengewächsen in Betracht, um den Abstand von der Kleinheit des Samenkorns zur baumartigen Größe der aus ihm erwachsenden Staude, die über die anderen Gemüsearten hinauszwächst, zur Illustration eines Reichsgottesgedankens zu verwenden. Der semitischen Naturbeobachtung galt die Schlange als „listiger denn alle Tiere des Feldes“ (Gen. 3,1), also als erzfalsch, die Taube als unschuldig, also als ohne Falsch. Die Zoologen dagegen halten die Schlange für ziemlich dumm, die Taube für wenig gutartig. Ich stehe nicht an, dem gegenüber zu sagen, daß, was die Zoologie in dieser Beziehung beobachtet zu haben glaubt, außerordentlich gleichgültig ist. Das Schaf gilt für ein dummes Tier. Und doch las ich einmal eine zoologische Darlegung, nach der das Schaf seine Dummheit nur der Knechtung der menschlichen Zucht verdanken, an und für sich aber ein ganz fluges Tier sein sollte. Möglich. Wer aber in bildlicher Lehrede das Schaf heranziehen will, kann es nur im Sinne der durchgängigen Volksbeobachtung, wenn das Bild nicht seinen Zweck völlig verfehlen soll. So steht die Schlange, durchweg als unheimlich angesehen und in Ländern, in denen viele Giftschlangen sind, von unheimlicher Gefährlichkeit, dem Volksbewußtsein als Verkörperung der Bosheit und Hinterlist vor Augen; und daran wird sich kaum etwas ändern, die Zoologie mag über die Begabung der Schlangen urteilen wie sie will. Und so wird man weiter von Schlangenflugheit reden aus dem einfachen Grunde, weil das Bild, das eine religiöse Idee beleuchten soll, Eigentum des Volksbewußtseins sein muß. Und ebenso wird man weiter von Taubeneinfalt reden, ganz abgesehen davon, ob man bei den Tauben Unverträglichkeit, ja gelegentlich Grausamkeit beobachtet hat. Für die Volksanschauung ist die Taube, die nichts hat von der List und Gewalt des Raubvogels, ein lebendiges Bild ungefährlicher Unschuld. Jedem, der gesehen hat, wie die Fütterung der Tauben auf dem Markusplatz in Venedig das Entzücken der Menge bildete, wird die Szene unvergeßlich bleiben, wie die zutraulichen Tierchen ohne Arg in der Menge sich tummeln und mit furchtloser Sicherheit das Futter aus der Hand picken. Er wird aber auch zugestehen müssen, daß eine

andere Verwendung des Bildes, als wie Jesus es gebraucht hat, völlig unverständlich bleiben würde. Die Gleichnisrede empfängt ihre Regeln nicht von gelehrter Pedanterie, sondern bestimmt sich vermöge der Wechselwirkung des Redners und der Hörer nach dem gemeinsamen Anschauungsinhalt. Es hat Pedanten gegeben, die das Märchen beanstandeten, weil es nicht mit der Wirklichkeit übereinstimme, also unwahr sei: ihr verdienter Erfolg war das mitleidige Lächeln aller derjenigen, denen der Sinn für Poesie noch nicht durch den fadeften Rationalismus ertötet ist.

So einfach aber die Fragen hinsichtlich der Naturkenntnis Jesu liegen, so verwickelt sind die hinsichtlich seines geschichtlichen Wissens. Und zwar darum, weil hier das Alte Testament in Frage kommt, bei dem die widersprechenden Anschauungen im Kampf miteinander stehen. Der Ausgangspunkt ist für die einen die radikalste Kritik des Alten Testaments, für die andern die prinzipielle Bestreitung jeder Kritik, für die meisten eine ruhige Mittelstellung, die von der Verbalinspiration nichts wissen will und Recht und Unrecht der Kritik vorsichtig abzuwägen sich bemüht; für die einen die rein profangeschichtliche Behandlung der Religion Israels, für die andern der Glaube der Einheit der Gottesoffenbarung im alten und neuen Bunde, für viele die Anerkennung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung in Verbindung mit dem offenen Sehen des rein Menschlichen in der Geschichte des hebräischen Volkes. Je nach dem Ausgangspunkt gestaltet sich natürlich auch die Beurteilung der Stellung Jesu zum Alten Testament ganz verschieden. Und nur einmal die Auffassung dieser Stellung selbst wird von verschiedenen Theologen in geradezu entgegengesetzter Weise angesehen. Wir beginnen mit dem zuletzt berührten Punkt.

Eine der entscheidendsten Grundlehren der deutschen Reformation ist die Abrogation des Gesetzes durch den Erlöser. Sie knüpfte hauptsächlich an Paulus an, aus dem einfachen Grunde, weil er die Gnade in Gegensatz zum Gesetz gestellt und die These, daß Christus des Gesetzes Ende sei, auf den schärfsten Ausdruck gebracht hatte. Luther hat aber diese Lehre nicht bloß mit Anknüpfung an den Heidenapostel, sondern auch auf Grund des Evangeliums entwickelt. Die neuere Kritik dagegen, die es liebt, Paulus in mancher Beziehung in Gegensatz zu Jesus zu stellen,



das Band zwischen Paulus und Jesus, wenn überhaupt vorhanden, als sehr dünn, mindestens als durchaus fragwürdig hinzustellen, sieht in Jesu einen in gesetzlicher Befangenheit steckenden Juden. Hierbei ist man geneigt, einzuräumen, daß inhaltlich Jesu die moralischen Bestandteile wichtiger waren wie die zeremonialgesetzlichen. Man will auch zugeben, daß Jesus im Juden wesentlich den Menschen sah, daß ihm also das allgemein Menschliche der Sache nach wichtiger war wie das national Jüdische. Das soll aber mehr im tatsächlichen psychischen Bestand seines Geistes gelegen haben, als daß es ins Licht des Selbstbewußtseins getreten wäre. Paulus soll erst die Geistesfreiheit entbunden haben, die unbewußt im Schoß des Evangeliums Jesu schlummerte. Jesus selbst soll in der national-jüdischen Befangenheit alttestamentlicher Gesetzhaltigkeit stecken geblieben sein und diese an keinem Punkte haben durchbrechen wollen. Der Bruch mit dem Gesetze soll dadurch vollzogen sein, daß das Allgemeinmenschliche, das im Evangelium Jesu in gesetzlicher Hülle verborgen war, diese gesetzliche Hülle sprengte — eine Folgerung, die Paulus mit klarem Bewußtsein vollzogen haben soll. Die Nuancen, in denen diese Hypothese durchgeführt wird, zu verfolgen, hat hier gar keinen Wert; uns kommt es hier allein auf die — mehr oder minder limitierte — These an, daß Jesus in der nationalen Gesetzhaltigkeit befangen gewesen sei.

Was ist der Grund dieser These? Diese ist das notwendige Ergebnis der evolutionistischen Methode der religionsgeschichtlichen Richtung\*). Soll das Christentum das rein natürliche Ergebnis der religionsgeschichtlichen Entwicklung sein, so war Jesus galiläischer Rabbi, und war er nur das, so muß er natürlich in gesetzlicher Befangenheit stecken geblieben sein. Denn kein Jude hat sich dieser jemals entwunden. Die hellenistischen Reformjuden der Zeit Jesu mochten sich von manchen zeremonialgesetzlichen Bestimmungen frei machen, die soziale Unbequemlichkeiten mit sich brachten: die Geltung des Gesetzes an sich verleugneten sie nicht. Philo mochte auf den Dekalog das Hauptgewicht legen; trotz seiner hellenistischen Bildung und Aufnahme griechischer Philosophie hat er den gesetzlichen Boden nie verlassen. Hat Jesus, der von Palästina aus niemals

---

\*) Vgl. meine Schrift: Religionsgeschichtliche Entwicklung oder göttliche Offenbarung? Karlsruhe 1904.



weiter als in das syrophönitische Grenzland gekommen ist, auf palästinensischem Boden nicht bloß für seine Person den Nomismus durchbrochen, sondern sogar in seinem Evangelium die Abrogation des Gesetzes vollzogen, dann ist damit der klare Beweis geliefert, daß nicht bloß Jesu Religionsstiftung im Judentum wurzelte, sondern daß die Wurzeln des Evangeliums Jesu Christi in den Tiefen der Ewigkeit liegen, mit anderen Worten, daß Jesus nicht bloß rein menschlich aus sich selbst geredet hat, sondern daß seine Lehre von Gott ist (Joh. 7,16. 17); und dann ist die Anwendung des religionsgeschichtlichen Evolutionismus auf den Ursprung des Christentums hinfällig, ja der ganzen evolutionistischen Kritik ist damit das Todesurteil gesprochen, da ihre Arbeit auf nichts weiter gerichtet ist als auf die rein natürliche Erklärung der Entstehung des Christentums.

Wie liegen die Dinge? Die Gesetzheldigkeit ist einzig und allein durch die Erlösung Jesu Christi überwunden und wird einzig und allein überschritten, wo die Erlösung im Glauben angeeignet wird: nur dieser persönliche Glaube kann sagen, daß er nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sei (Röm. 6,14). Dagegen für den natürlichen Menschen ist das Gesetz völlig unüberschreitbar. Das ist auch der Grund, weshalb die modernen Kritiker, welche die Erlösung Jesu Christi ablehnen, sofort in moralische Selbsterlösung zurückfallen müssen: sie ist bei Harnack, Bouffet, Wrede wieder da. Ist ihnen das Christentum Religion der moralischen Selbsterlösung, so haben wir sofort wieder die Gesetzheldigkeit, wenn auch nicht in kultischer zeremonieller Form, so doch gegenüber dem Joch des alttestamentlichen Gesetzes vermöge der Vertiefung der sittlichen Anforderungen in bedeutend verschärfter Kraft. Der Gang der kirchengeschichtlichen Entwicklung hat gezeigt, daß, sowie das Verständnis für die Erlösungsgnade zurücktrat, sofort die Gesetzheldigkeit ihr Haupt erhob; so war es im zweiten Jahrhundert: mit der Verständnislosigkeit für die paulinische Rechtfertigungslehre verband sich ein erneuter judenchristlicher \*) wie heidenchristlicher No-

\*) Die judenchristliche Zwölfapostellehre zeichnet in ihrem ersten vielleicht noch aus dem ersten Jahrhundert stammenden, einen jüdischen Entwurf verratenden Teil (der Lehre von den zwei Wegen) den Weg des Lebens in Befolgung alttestamentlicher Gebote und gesetzlich vorgestellter Gebote Jesu. Und dieselbe Lehre von den zwei Wegen

mismus. Genau derselbe Prozeß hat sich im nachreformatorischen Zeitalter vollzogen. Die Epoche des Rationalismus war mit innerer Notwendigkeit eine Zeit des Moralismus: nicht zufällig war bei Kant die energische Betonung des Sittengesetzes. Die moderne Umsetzung der Erlösung Jesu Christi in das Hervorleuchten der Weltreligion aus einem Urnebel durcheinander wogender religiöser Bedürfnisse und Tendenzen stellt den Menschen auf sich selbst und damit in den Gegensatz individuellen Freiheitsstrebens und sozialer Gesetzgebung.

Entgeht hiernach der natürliche Mensch der gesetzlichen Gebundenheit nie, sondern untersteht er entweder dem Gesetz des Gewissens oder dem positiven Gesetz oder dem sozialen Gesetz, so daß selbst der Antinomismus eben als Brechenwollen mit dem Gesetz über die Wechselwirkung mit dem Gesetz nicht hinauskommt, so ist es völlig sinnwidrig, sich einzubilden, daß Gesetzesfreiheit auf dem Wege eines persönlichkeitslosen Prozesses irgendwie entstehen könnte. Gesetzesfreiheit ist nie und nimmer und nirgends anders vorhanden, wie als Eigentum der in Gemeinschaft mit Gott über die Welt erhobenen Persönlichkeit (1. Tim. 1,9). Die irreligiöse Masse versteht nie etwas anderes als Gesetzhlichkeit. Und auch auf christlichem Boden hat sich in der religiösen Massenbewegung nie etwas anderes wie gesetzliches Wesen entwickelt. Also ist es auch absurd, Gesetzesfreiheit aus einem unpersönlichen Prozeß herauszustellen. Man braucht für ihre Entstehung eine Persönlichkeit. Und dafür versagt der Apostel Paulus. Denn unter den gesetzestreuesten Pharisäern war er der gesetzeseifrigsten einer (Gal. 1,14); und wie der Zelot des schroffsten, bigottesten Nomismus (Phil. 3,6) sich jemals dem pharisäischen Gedankenkreis, der in der Absolutheit des alttestamentlichen Gesetzes verankert und verflammt war, hätte entwinden sollen, wenn nicht das in sich übergesetzliche Evangelium ihm die Befreiung brachte, das vermag keine psychologische Analyse und keine dialektische Konstruktion zu erklären. Man kann das wohl behaupten, wenn man gegen die historischen und psychologischen Tatsachen gleichgültig ist. Man kann die Behauptungen selbst durch Deduktionen zu stützen suchen, die das Un-

---

hat in den heidenchristlichen Barnabasbrief Aufnahme gefunden, dessen Ursprung vielleicht noch ins erste, spätestens in den Anfang des zweiten Jahrhunderts fällt.

mögliche möglich machen sollen. Die unabwegbare Tatsache ist nicht aus der Welt zu schaffen: in der ganzen Welt hat es Gesetzesfreiheit noch nie in anderer Form gegeben als in Form reinsten persönlicher christlicher Frömmigkeit und noch nie auf anderem Grunde als dem der objektiven Erlösung Jesu Christi.

Aber wenn der religionsgeschichtliche Evolutionismus die gesetzliche Befangenheit Jesu postulieren muß, um die Absolutheit der Gottesoffenbarung in ihm zu bestreiten und ihn als einen dem Irrtum unterworfenen Galiläer hinzustellen, wie will derselbe denn diese Anschauung begründen? Das läßt sich angesichts des Tatbestandes unserer Quellen nur so machen, daß die durch unsere Evangelien bezeugte Gesetzesfreiheit Jesu als Reflekt der Gemeindedogmatik hingestellt wird. Dann müßte aber, wenn die Gesetzesfreiheit der Gemeinde nicht in Jesu wurzeln soll, und sie doch nicht aus der Luft gefallen sein kann, ihre Entstehung erklärt werden; und das ist, wie gesagt, unmöglich. Zudem darf nicht unerwähnt bleiben, daß nach den Urteilen der verschiedenen Kritiker der zuverlässige Bestand ursprünglicher Herrenworte in sehr verschiedenen Stücken gesehen wird: was dem einen ursprünglich scheint, ist dem andern ins Leben Jesu zurückprojektierte Gemeindedogmatik; was dem einen Produkt urchristlicher Mythenbildung ist, darin sieht der andere zuverlässige Wiedergabe echt geschichtlicher Erinnerung. Mit dieser ganzen methodelosen Methode, nach der jeder Kritiker für Produkt späterer Sagenbildung erklärt, was er Lust hat, ist überhaupt nichts anzufangen. Das Buch A. Schweizers „Von Reimarus zu Wrede“ (Tübingen 1906), das im Grunde genommen doch die ganzen Steckbriefe, mit denen der theologische Radikalismus nach dem historischen Jesus fahndet, ohne ihn je zu fassen, der Lächerlichkeit preisgibt\*),

\*) Schweizer. S. VIII: „Dieses Buch kann zuletzt nicht anders, als dem Irrewerden an dem historischen Jesus, wie ihn die moderne Theologie zeichnet, Ausdruck geben, weil dieses Irrewerden ein Resultat des Einblickes in den gesamten Verlauf der Leben-Jesu-Forschung ist.“ In bezug auf den „Ertrag der Leben-Jesu-Forschung“ sagt er S. 396: „Diejenigen, welche gern von negativer Theologie reden, haben es hier nicht schwer. Es gibt nichts Negativeres als das Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung. Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreichs verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, hat nie existiert. Er ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der

hat gezeigt, daß man eine ganze Reihe von Thesen der regsamsten Kritiker ohne weiteres umkehren kann, ohne daß sich das Recht dazu widerlegen ließe. Wir sehen, die Aufstellungen der Kritik über die angeblichen Niederschläge späterer Gemeindegmatik in unseren Evangelien sind nichts als Flugsand, der von der scharfen Zugluft ernsterer Prüfung verweht wird, sowie nach gewichtigeren Gründen als dem Belieben der Kritiker gefragt wird.

In Bezug auf die Gesetzesfreiheit Jesu will ich einen Kritiker reden lassen, dessen Stimme selbst von unsern Modernen noch nicht übertönt ist, Weizsäcker. In seinen Untersuchungen über evangelische Geschichte (Gotha 1864, S. 419 ff) hat er festgestellt, daß die Predigt Jesu über den partikularen, nationalen und werkheiligen Charakter des jüdischen Gesetzesstandpunkts von vornherein hinausgeschritten ist. Nach Weizsäcker hat Jesus eine Gerechtigkeit Gottes gelehrt, die den Zaun des Gesetzes nicht brauchte, vielmehr direkt nach dem Wohlgefallen Gottes fragte. Er hat sich abgewandt vom Verfahren der Propheten, durch Zutaten zum Gesetz und Steigerung der gesetzlichen Werke eine Reformation des Volkes bewirken zu wollen. Er hat von vornherein nicht nur mit der Tradition gebrochen, sondern auch alles Flicken an der Gerechtigkeit des Gesetzes für unmöglich erklärt. Ja, Weiz-

modernen Theologie mit geschichtlicher Wissenschaft überkleidet wurde. Dieses Bild ist nicht von außen zerstört worden, sondern in sich selbst zusammengefallen.“ S. 397: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann wie er ist als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten vierzig Jahre, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn mußte ziehen lassen. Er kehrte dahin zurück nicht durch historische Geistreichigkeit, sondern mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel in seine ursprüngliche Lage zurückkehrt. Das historische Fundament des Christentums, wie es die rationalistische, die liberale und die moderne Theologie aufgeführt haben, existiert nicht mehr.“ Das haben positive Theologen längst gewußt und ausgesprochen. Die Bedeutung der Erkenntnis A. Schweizers liegt darin, daß den Rationalisten einer der ihrigen den Bankrott ihrer Untersuchungen über den historischen Jesus ankündigt. Den wirklichen Jesus Christus ergreift man nicht durch historische Untersuchungen, sondern durch den religiösen Glauben.



säcker hat das Urteil abgegeben, daß Jesu Gesetzesfreiheit die des Paulus überragt habe. „Selbst die Dialektik eines Paulus, die das Ende des Gesetzes beweist, ist in ihren Grundanschauungen viel gebundener als die den Geist der Freiheit atmenden Reden Jesu von der wahren Gerechtigkeit, welche nichts im Auge hat als das Vorbild Gottes und das Leben nach demselben. Nur dieser Geist konnte den Grund legen zu dem Glauben, dessen innerliche wesenhafte Freiheit von Anfang an in der Christengemeinde lebt und einen Kern bildet, dem gegenüber die Gesetzesfrage doch nur Beiwerk ist, und nur die Formen, nicht das Leben selbst berührt. Aber die ganze Höhe dieses Standpunkts beruht auf dem Glauben, daß das Himmelreich eine neue himmlische Ordnung der Dinge bringt, in deren Geist und Freiheit die Gläubigen leben dürfen und sollen, und daß diese höhere Welt denselben Gotteswillen vollkommen offenbaren wird, welcher in der irdischen Schöpfung jetzt zu erkennen ist; sie beruht mithin auf der zum ersten Male praktisch gewordenen messianischen Aussicht.“ In der Zeit, wo Weizsäcker diese Worte schrieb, hatte ja freilich schon die Tübinger Geschichtskonstruktion in den Bahnen Hegels Jesum als nationaljüdischen Reformator aus der immanenten Bewegung des menschlichen Geisteslebens verständlich zu machen gesucht. Aber die Auffassung Jesu stand dieser Religionsphilosophie noch in Verhältnis zur religiösen Weltstellung des Menschen, Weizsäcker konnte daher noch an der Hand unserer Quellen Jesu Gegensatz zur Synagoge sehen. Es war noch nicht die Zeit der religionsgeschichtlichen Methode, nach deren Postulaten Jesus nur ein Sekling des Spätjudentums sein darf, so daß er, indem er in Beziehung gesetzt wird zu den jüdischen Quellen, nach diesen gemodelt werden muß. Was bei dieser Methode herauskommt, ist am klarsten zu sehen bei Eduard von Hartmann, nach dessen „Christentum im Neuen Testament“ (Sachs 1904) Jesus nichts als Jude mit all seiner Beschränktheit gewesen sein darf. Ist das aber nicht das gerade Gegenteil von dem, was unsere Evangelien berichten? Freilich! Aber diese sollen nur Produkte des Gemeindeglaubens sein. Fehlt aber den Evangelien alle Zuverlässigkeit, was wissen wir dann überhaupt von Jesu? Der Kritiker konstruiert ihn nach seinem Belieben. Es ist nicht zufällig, daß die Dar-



stellungen der Kritiker romanhaft verarbeitet sind; sie sind wirklich nicht mehr wert wie Frenssens Jesusroman.

Wenn die Orthodogie im Interesse eines falschen Schriftbegriffs die Unverbrüchlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes behauptete und darum Jesum in Abhängigkeit von diesem stellte, so leitete sie im Dienst ihrer verkehrten Inspirationslehre im Gegensatz zur neutestamentlichen und reformatorischen Grundanschauung Wasser auf die Mühle der Kritik. Die von Geß festgestellte „Souveränität des Herrn Jesu gegenüber dem Alten Testament“ konnte sich nicht schärfer aussprechen, als indem Jesus den Juden den Gözen, den sie aus dem Alten Testament machten, ins Gesicht warf mit dem Wort: „euer Gesetz“! (Joh. 10,34, 8,17). Das Gesetz, der Juden höchste Norm und heilige Schranke, war — das sagte Jesus Joh. 8,58 unverhüllt — für ihn keins von beiden. Nicht drunter stand er, sondern drüber — als der Sohn Gottes, als Träger der absoluten Offenbarung. Nicht er ließ sich am A. T. messen, sondern — das sprach er Joh. 5 mit programmatischer Schärfe aus — das Alte Testament war an ihm zu messen als an dem messianischen Lebensspender, und zwar dem einzigen. Die heiligen Schriften des alten Bundes haben (5,39) die Kraft der Lebensmitteilung, die ihnen von jüdischer Seite vindiziert wurde, nicht; sie haben lediglich die Bedeutung der Zeugnisablegung vom Messias, ordnen sich diesem also schlechthin unter. Nichts im Alten Testament bindet ihn, nicht einmal der Dekalog; sein Handeln richtet sich nicht nach den Vorschriften des Alten Testaments (also auch nicht nach dem Sabbatgebot, Joh. 5), sondern allein nach dem für ihn maßgebenden und sein Verhalten ausschließlich bestimmenden Handeln des Vaters (Joh. 5,19. 20). Vermöge der für ihn schlechthin maßgebenden innern Lebensbewegung in Gemeinschaft mit dem Vater (15,30), ist der Sohn über jede äußere Norm erhaben, auch über die des alttestamentlichen Gesetzes und gerade über diese (Joh. 1,17). Daß Jesus dieser prinzipiellen Überlegenheit über das Gesetz die Spitze der Ignorierung des Sabbatgebots gab (Joh. 5) und zwar der überlegten und absichtlichen (Joh. 9), die er nicht entschuldigte oder verdeckte, sondern prinzipiell begründete und rechtfertigte (5,19 ff.), obwohl das Gesetz auf die Übertretung des Sabbatgebots Todesstrafe setzte, das hat bekanntlich dem Gegensatz der Schrift-

gelehrsamkeit gegen Jesum den Charakter der Todfeindschaft gegeben und mußte es, wenn diese sich seiner messianischen Auktorität nicht beugte. „Jeder, der am Sabbat tage eine Arbeit verrichtet, soll mit dem Tode bestraft werden“, verordnete das Gesetz (Ex. 31,15). Nach Jeremia 17 war das Tragen einer Last Sabbatschändung. Trotz dem gebot Jesus dem Geheilten, Joh. 5,8, das Tragen seines Lagers, und offenbar mit voller Absichtlichkeit. Die wenigsten verdeutlichen sich, was das im israelitischen Volksleben bedeutete. Noch heutzutage können viele Protestanten sich in diese Geistesfreiheit nicht finden, obwohl Luther klar gelehrt hat, daß das Sabbatgebot zum Zeremonialgesetz gehöre und mit diesem abrogiert sei, obwohl Calvin in seiner Institutio in Übereinstimmung mit Luther gelehrt hat, daß nach Abrogierung des Sabbatgebots die Kirche als Feiertag nicht notwendig den siebenten Tag hätte beibehalten müssen, sondern auch eine andere Woche als die siebentägige hätte einführen können! Und ein simpler Jude hätte nicht nur die innere Freiheit gegenüber dem Sabbatgebot finden sollen, sich darüber hinwegzusetzen, sondern hätte auch den Mut gefunden, mit lehrhafter Grundsätzlichkeit die Überholung desselben durch ihn selbst vor seinen Volksgenossen zu vertreten? Und Paulus, der Pharisäer, hätte dem Judenthum gegenüber trotz Anerkennung der Kanonizität des Alten Testaments im Galaterbrief und Kolosserbrief das Sabbatgebot außer Geltung setzen können, ohne die messianische Auktorität hinter sich zu haben, welche die Abrogation vollzogen hatte? An diesem Punkte wird die evolutionistische Geschichtskonstruktion zur Absurdität: ohne die Voraussetzung der Übergesetzlichkeit Jesu ist die Übergesetzlichkeit des Paulus ganz unmöglich. Paulus erkannte den alttestamentlichen Kanon an. Er selbst konnte die Abrogation des Gesetzes nicht vollziehen, das konnte nur der Messias. Wie hätte Paulus das Sabbatgebot als überholt ansehen können, wenn der Messias es nicht außer Kurs gesetzt hätte?

Steht aber in dieser Hinsicht die Übergesetzlichkeit Jesu durch den Zusammenhang des apostolischen Zeitalters mit seinem Lebenswerk vollkommen fest, so versagt jede Möglichkeit der Ausrede, Jesu Gesetzesfreiheit stehe zwar im Johannes-Evangelium, entbehre aber der Gewähr der synoptischen Evangelien. Jesu Ignorierung des Sabbatgebots steht hier so fest, wie dort. Allerdings, ob er die phari-

fälschen Traditionen oder die alttestamentlichen Bestimmungen praktisch ignoriert habe, ist hier die Frage: es hat Wahrscheinlichkeit für sich, daß Jesus, indem er nur die ersteren zu verlegen schien, sich praktische Unangreifbarkeit sicherte. Aber in den Streitverhandlungen der synoptischen Evangelien hat Jesus seine Übergeseklichkeit mit derselben prinzipiellen Schärfe wie im Johannes-Evangelium ausgesprochen, nur hier gemäß dem galiläischen Boden mit größerer Verständlichkeit und zugespitzterer Klarheit. Deduzierte er den jerusalemischen Schriftgelehrten, daß zwischen Schöpfung und Erhaltung in Gottes Allwirksamkeit kein wesentlicher Unterschied bestehe, daß die Gottesruhe des siebenten Schöpfungstages keinen Widerspruch gegen das Walten der göttlichen Vorsehung enthalte, und daß, wenn Gottes Wirken am Sabbat nicht intermittiere, das messianische Wirken des Sohnes es eben so wenig tue, wie das des Vaters (Joh. 5,17), so trug Jesus in Galiläa kein Bedenken, seine Souveränität gegenüber dem Sabbatgebot in der scharfen Form auszusprechen, der Menschensohn sei Herr auch des Sabbats (Mark. 2, 38). Und wenn noch das Bedenken vorliegen konnte, ob die Sabbatfreiheit auch Besitz der messianischen Gemeinde sein solle, so ging er noch darüber hinaus in der Erklärung, der Sabbat sei um des Menschen willen geworden und nicht der Mensch um des Sabbats willen, mit andern Worten: der Sabbat ist eine Institution, die nicht das Menschentum beherrscht, sondern sich dem Wesen des Menschen dienend unterordnet (2,27). Eine solche Erklärung hätte nie ein jüdischer Prophet abgeben können oder abgeben, sie vollzog einen radikalen Bruch mit der ganzen heiligen Geschichte Israels; sie war nur möglich im Munde eines überprophetischen Propheten, der auch die mosaische Gottesoffenbarung nur als Schatten dessen ansah, was er selbst brachte, weil er in den Tiefen der Ewigkeit wurzelte.

Daß Jesus das Juridische und Zeremonielle gelegentlich nur als das Minderwichtige gegenüber dem Religiösethischen hingestellt hat, ist sicher (Mat. 23,23); aber eben so sicher ist es eine lahme Ausrede, wenn man behauptet, Jesus habe durch seinen Grundsatz, daß nichts, was von außen in den Mund des Menschen eingehe, ihn gemein mache (15,11 ff.), das Zeremonielle nur als minder wichtig hingestellt. Vielmehr hat er mit vollkommener grundsätzlicher Klarheit alle Speisegebote für ethisch-reli-

giösz indifferent erklärt, ja, er hat sogar die Betonung solcher zeremonialgesetzlicher Dinge durch die geistigen Führer Israels für seelenmörderische Irreleitung erklärt (15,13. 14), die dem himmlischen Vater nicht entspreche, sondern widerspreche\*). Ist aber die pharisäische Gesetzhlichkeit, die doch nichts wie Ausführung alttestamentlicher Gesetzhlichkeit ist, nicht gottgemäsz, sondern gottwidrig, so haben die menschlich-irdischen Bedingungen der alttestamentlichen Gesetzgebung klar vor Jesu Augen gelegen. Ich füge hinzu, daß, wenn Jesus die Folgerung der Sabbatruhe aus der Gottesruhe des siebenten Schöpfungstages, Joh. 5,17, ablehnte, er damit nicht nur den deistischen Gottesbegriff des Judentums verwarf, der Wechsel von Arbeit und Ruhe in Gott in zeitlichen Gegensatz stellte, sondern sich auch von der jüdischen Würdigung des Kanons trennte, nach der durch den Schöpfungsbericht die Sabbatinstitution in der Ewigkeit verankert war. Jesu Gottesanschauung ist nicht dem Alten Testament entnommen, sondern ist in seiner persönlichen Wesensgemeinschaft mit dem Vater begründet (Matth. 11,27). Demgemäß war auch sein Verhältnis zum Alten Testament nicht das der Abhängigkeit des Juden von dem sein Volk beherrschenden Kanon, sondern das der Freiheit des Menschensohnes, der auch die alttestamentliche Gotteslehre der eigenen Offenbarung als der absoluten unterordnet und einfügt. Was sich die wenigsten verdeutlichen: indem Jesus das anthropomorphe Bild des am siebenten Tage ausruhenden Schöpfers, der in Abendkühle im Garten wandelte, durch die große Anschauung der nie ruhenden Allwirksamkeit, die keine Unterbrechung des lebendigen Wirkens Gottes zuläßt, erweiterte und hiermit nicht bloß den anthropathischen Deismus des Judentums, sondern auch als der einzige, der je Gottes Wesen wahrhaft erkannt, selbst in Abstand von den höchsten Propheten des alten Bundes, die in seinem Sinne Gott nicht geschaut hatten (Joh. 1,18), den anthropomorph begrenzten Theismus des Alten Testaments überschritt, ersetzte er zugleich die jüdische absolute Abhängigkeit vom Kanon durch die Geistesfreiheit einer dem ganzen Alten

\*) Wie tief die ganze kultische Gesetzhlichkeit unter der Gottesanschauung Jesu lag, zeigt Matth. 12,3 seine Benützung von 1. Sam. 21,7, nach der er das Essen der Schaubrote durch David und seine Leute für völlig berechtigt erklärt. Die örtliche Gebundenheit der Gottesvorstellung ist hier geradezo ausgeschlossen wie Joh. 4,21 ff.



Testament überlegenen Gemeinschaft mit dem Vater und gab damit den Kindern Gottes in der durch ihn erschlossenen Gottesgemeinschaft eine Freiheit von der Buchstabenknechtschaft, vermöge derer der alttestamentliche Kanon zum Zeugen das von ihm gebrachten Heils wurde. Die christliche Benutzung der alttestamentlichen Schriften als solcher, die von Christus zeugen (Joh. 5,39. 46), im Sinne von 2. Kor. 3, ist eine total andere als der jüdische Knechtsdienst buchstäblicher Gesezlichkeit.

Sah Jesus nach Matth. 22,40 in Gottesliebe und Menschenliebe das ganze Gesetz und die Propheten, so war das ein Schnitt durch den Bestand der Religion Israels, mit dem alles Partikulare, Nationale, Legale ausgeschieden war. Mit der jüdischen Schulbehandlung der Frage nach einer „großen Vorschrift“ im Gesetz diese prinzipielle Ausscheidung des Vergänglichen im alten Bund vergleichen, heißt: den Maulwurfshügel dem Hochgebirgsriesen gleichstellen. Jesus hat nicht nur das Hosea-Wort „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ im Sinne Hoseas verwandt, da Hosea weder Sabbat noch Neumonde würde haben missen wollen; sondern in dem Wort: „alles, wovon ihr wollt, daß es euch die Leute tun sollen, das tut auch ihr ihnen ebenso“! Das Gesetz und die Propheten gesehen (Matth. 7,12). Für Jesus wurde hiernach das Alte Testament ungeheuer kurz. Ob die Juden die Tragweite solcher Worte begriffen haben, ist für uns nebensächlich. Wir müssen jedenfalls begreifen, daß für Jesus hiernach nur der religiös-ethische Bestand des Alten Testaments wichtig war, und daß die Kanonizität des Alten Testaments zurückgedrängt wurde zu Gunsten der Alleingültigkeit der Offenbarung, mit der er vom Vater betraut war.

Wenn Matth. 22,40 der Inhalt des ganzen Alten Testaments auf Gottes- und Menschenliebe, Matth. 7,12 auf Nächstenliebe zurückgeführt wird, so ist die Deutung des Wortes Jesu von der Unvergänglichkeit des Gesetzes, Matth. 5,18, vom mosaischen Gesetze \*) nichts wie

\*) Die Scheidung zwischen einer judenchristlichen Schicht, der das Gesetz als festehend gegolten habe, und einer universalistischen ist im Matthäus-Evangelium darum nicht durchführbar, weil die etwaige judenchristliche Unterschicht abgesehen von der willkürlichen Misdeutung dieser Stelle keinen Nomismus enthält. Sie ist aber hinsichtlich der Auffassung von Matth. 5, 17 ff. vollkommen falsch, da Matth. 5—7 im Zusammenhang der vom Apostel Matthäus aufgezeichneten Sammlung von Herrenworten angehört haben muß, und der Zusammen-



die traurigste Wortereiterei. Und das in der vom Apostel Matthäus überlieferten „Reichspredigt“, in der Jesus die alttestamentlichen Bestimmungen über die Ehescheidung, über den Eid, über die Vergeltung für hinfällig erklärt! Die beliebte Ausrede, Jesus widerspreche hier rabbinischen Satzungen, nicht alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen, widerspricht den Tatsachen. Jesus überschreitet nicht bloß die Worte des Dekalogs durch seine Entfaltung desjenigen Sittengesetzes, von dem er gesagt hat, daß kein Hälchen von ihm aufgelöst werden soll, sondern er erklärt ausdrücklich die alttestamentlichen Bestimmungen über Ehescheidung und Vergeltung für überwunden. Ja, Mark. 10,4 ff ist Jesus sogar dazu fortgegangen, die mosaische Bestimmung über die Ehescheidung in Widerspruch zur ursprünglichen Schöpfungsordnung zu stellen, 10,9 jene für unberechtigt menschlich im Abstand von dieser als göttlicher zu erklären. Eine so freie Stellung zum Alten Testament hat weder Paulus noch der Verfasser des Hebräerbriefts jemals gewonnen. Und da die Geschichtlichkeit der Mark. 10,1 ff berichteten Verhandlung über die Ehescheidung nicht bezweifelt werden kann, so muß es als feststehend angesehen werden, daß Jesus eine Gesetzesfreiheit vertreten hat, wie sie keiner der Apostel erreicht, geschweige denn überschritten hat.

Ungeachtet der großartigen Geistesfreiheit, in der Jesus — sicher zum Entsetzen der rabbinischen Buchstabenknechte — über eine alttestamentliche Gesetzesbestimmung das Urteil abgab: „menschlich, nicht göttlich!“ kann doch eine Benutzung von Worten Jesu zur Sicherstellung der davidischen Abfassung eines Psalms im Ernste gar nicht in Frage kommen. Was würde es denn dem religiösen Werte der Psalmen schaden, wenn die sämtlichen späteren Zusätze der Überschriften einfach weggelassen würden? Was liegt daran, von welchem Sänger dieses oder jenes „Davidslied“ herrührt? Gewiß ist es unrichtig, wenn Historiker

---

hang von Kap. 5—7 jeden Nomismus ausschließt. Man kann solchen überhaupt nur in Matth. 5,18 hineinragen, wenn man diese Stelle aus dem Zusammenhang herausreißt. Das Gesetz, dessen Unvergänglichkeit Jesus 5,18—20 einschärft, wird ja doch eben B. 21 ff. entfaltet. Und wenn die Gerechtigkeit 5,6 nicht der Aktivität gesetzlichen Werketums, sondern dem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, also der Rezeptivität für die göttliche Gnadengabe zugeschrieben wird, so könnte jeder Urteilsfähige sehen, daß damit der Boden jedes Nomismus prinzipiell überschritten ist.

und Alttestamentler David soweit säkularisieren, daß sie in ihm nur noch den kühnen Bandenführer und Kronprätendenten, den mannhaften Politiker und Krieger sehen wollen und darüber die religiöse Seite seines Charakters vergessen, ohne die er nie die politische Bedeutung gewonnen haben würde, die er im Leben seines Volks gewonnen hat. Gewiß hat seine Harfe nicht bloß kriegerische, sondern auch religiöse Lieder begleitet; und vielleicht haben sich beide Gattungen bei ihm nie scharf unterschieden. Es kann nicht zufällig sein, daß „Davidslied“ fast gleichbedeutend mit „Psalm“ geworden ist. Das Psalmenbuch enthält also wohl viel davidisches Gut. Wie viel im einzelnen, ist für den religiösen Wert der Lieder, in denen man „allen Heiligen ins Herz sieht“, ganz gleichgültig. Eine Echtheitsfrage im strengern Sinn existiert bei den Psalmen, die nicht den Anspruch einer bestimmten Verfasserschaft erheben, nicht. Im 110. Psalm ist vollkommen klar, daß er von einem Untertanen eines jüdischen Königs herrührt. Keinesfalls also von David. Was sollte in Matth. 22,41 ff. veranlassen, ihn David zuzuschreiben? Mir wurde mitgeteilt, wie Rübel einmal in der Vorlesung auf Grund dieser Stelle den Zuhörern die davidische Abfassung des 110. Psalms ins Gewissen geschoben habe, seien die Tübinger Stiftler mit ihm fertig gewesen. Von der unberechtigten Verallgemeinerung des Urteils abgesehen, kann man den jungen Leuten die Mißachtung über solche Pedanterie nicht verdenken. Niemand sollte sich dieser schuldig machen, der nur eine Ahnung von dem positiven Schriftgebrauch Jesu hat\*). Was liegt denn Matth. 22,41 ff. anders vor als vernichtender Spott über die rabbinische Exegese! Wo steht denn etwas in dieser Stelle davon, daß Jesus selbst den 110. Psalm als eine

---

\*) Wenn Delitzsch in früherer Zeit Matth. 22,43 die davidische Abfassung des 110. Psalms entnommen hat, so hat Paulus gemeint, daß Jesus den nichtdavidischen Ursprung habe deduzieren wollen. Das eine ist so kleinlich wie das andere. Dem Gottessohn, dem im ganzen Alten Testamente nur Gottes- und Menschenliebe wichtig war, ist die Verfasserschaft der einzelnen Psalmen sicher völlig bedeutungslos gewesen. Aber jeder, der den 110. Psalm mit offenen, unbefangenen Augen las, mußte die Sinnlosigkeit der rabbinischen Exegese sehen. Jesu Ironie über diese wird ihren Anlaß darin haben, daß die Pharisäer einerseits zürnten über seine ihnen als Anmaßung erscheinende Erhebung über David, andererseits ihnen mit Anforderungen an den „Davidssohn“ oder Messias lästig wurden, denen er nicht entsprach und nicht entsprechen konnte.

Davidische Weissagung auf den Messias ausgelegt hätte? Jesus versetzt sich hier lediglich auf den Boden der pharisäischen Auslegung, indem er darlegt, wie diese sich selbst in sinnlose Widersprüche verwickelt. Wenn nach ihr David aus prophetischer Inspiration heraus den künftigen Messias apostrophiert haben sollte: „Jahwe sprach zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten usw.“ so hätte er den Davididen der Zukunft als seinen Herrn bezeichnet. Ist solch eine Absurdität möglich? Nach der Markusbildung könnte man mehr den Eindruck gewinnen, daß Jesus selbst in Psalm 110 David reden sähe. Aber gerade hier zeigt der Eingang Mark. 12,35: „wie sagen die Schriftgelehrten?“ daß Jesus sich in polemischer Ironie auf den Boden einer ihm fremden Schriftauslegung versetzt, um diese vernichtend zu diskreditieren. Sicher aber ist auch hier für ihn in der Bekämpfung der Gegner nicht bloß das formale Interesse maßgebend gewesen, sondern als materielles Interesse tritt bei Markus die Bestreitung der pharisäischen Vorstellung vom Davidssohn hervor.

Die durchgängige Überlegenheit des johanneischen Berichts über den synoptischen, die Ritschl und Wendt wenigstens teilweise anerkannt haben, welche selbst moderne Kritiker in Einzelpunkten wie der Angabe über den Todestag anerkennen müssen, zeigt sich hier in glänzendem Licht dadurch, daß bei Johannes viel deutlicher hervortritt, wie Jesus durch solche argumenta ad hominem die Gegner durch sich selbst lahmlegte. Joh 10,34. 35 macht Jesus den pharisäisch gesinnten Juden klar, wie sinnlos ihre Beanstandung seines Selbstzeugnisses der Gottessohnschaft angesichts ihrer Auslegung von Psalm 82,6 sei. Die rabbinische Exegese konnte sich in die dem 82. Psalm ursprünglich eignende Vorstellung der Realität von Heidengöttern (in denen das Spätjudentum Dämonen sah) nicht mehr finden und deutete daher das Wort „ich habe gesagt: ihr seid Götter!“ von irdischen Obrigkeiten. Wie fern Jesu hier eine Verwendung von Ps. 82,6 in eigenem Geist und Sinn lag, zeigt die Einführung der Stelle: „steht nicht geschrieben in e u r e m Gesetz?“ wo das „eurem“ die scharfe Abweisung einer über Jesu stehenden kanonischen Auktorität, aber zugleich auch der jüdischen Exegese deutlich ausspricht. Daß Jesus nicht daran denkt, sich die rabbinische Auslegung der „Götter“ von irdischen Obrigkeiten anzueignen, geht deutlich aus der Art hervor, wie er die Aus-

legung unbestimmt läßt („diejenigen, an welche das Gotteswort sich richtete“); und ebenso ist nach seiner sonstigen Selbsterhebung über den jüdischen Kanon („euer Gesetz“) klar, daß das Wort: „und die Schrift doch (d. h. nach eurer Meinung) nicht gebrochen werden kann“, in scharfem Hohn das jüdische Vorurteil von der absoluten Unverbrüchlichkeit des Kanons wiedergibt\*). Menschliche Richter heißen in ihrem Kanon nach ihrer Meinung Götter! Und der vom Vater gesandte Prophet soll sich nicht im Sinne messianischen Selbstzeugnisses Gottes Sohn nennen dürfen? In der Tat in Form eines sich auf die rabbinische Exegese stützenden argumentum ad hominem eine den rabbinischen Gegensatz vernichtende Logik! Diese Parallele aus dem Johannes-Evangelium zeigt zur Genüge, wie verkehrt die Ausnutzung von Mark. 12,36 dazu ist, Jesum zu einem Dozenten der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft herabzusetzen.

Darum kann auch kein wissenschaftlich Unterrichteter und kein wissenschaftlich Denkender darauf verfallen, Worten wie Mark. 1,44. 7,10. 10,4. 12,26. Joh. 5,46 Zeugnisse für eine mosaische Abfassung des Pentateuchs entwinden zu wollen. Der hebräischen Tradition stand nicht bloß die alttestamentliche Gesetzgebung, sondern auch die Abfassung der Tora unter der Ägide des Namens Moses. Dieser Name stand dem Judentum gerade so über dem Pentateuch, wie dem Griechentum der Name Homers über den Heldenliedern der Ilias und Odyssee stand. Wir können die literar-kritische Ansicht haben, daß diese Epen Sängerkreisen angehören, daß Homer ein Sammler oder Redaktor gewesen sei; ja daß sein Name nichts wie ein Kollektivname sei; trotzdem sagen wir, wenn wir uns nicht mit lächerlicher Pedanterie ausdrücken wollen: „Homer hat gesagt, Homer hat geschrieben!“ Entnimmt ein urteilsfähiger Mensch solcher Redeweise einen Beweis, daß wir in Homer eine Dichterpersönlichkeit wie Shakespeare oder Goethe sehen? Doch gewiß niemand! Und ebenso wenig sieht ein vernünftiger Mensch in solcher Redeweise Unwahrheit. Also ist auch nicht in dem Worte Jesu Joh. 5,46, wonach Mose über den Messias geschrieben, ein wissenschaftliches Urteil zu sehen, das als Ergebnis literar-kritischer Bemühungen in die alttestamentliche Einleitungswissenschaft

---

\*) Mit derselben kritischen Reserve behandelt Jesus dieses jüdische Vorurteil Joh. 7,23.



wissenschaft hinein zu setzen wäre \*). Nicht ein von geistiger Gebundenheit zeugendes Urteil literarischer Kritik über den Ursprung des Pentateuchs hat Jesus hier abgegeben, sondern ein von höchster geistiger Freiheit zeugendes Urteil weltgeschichtlich bedeutamer Religionserneuerung, indem er den Wert der mosaischen Urkunden nicht sah in Heilsspendung — die nicht diesen, sondern ihm zukam — sondern einzig und allein in der Bezeugung, d. h. Vorbereitung, Unbahnung, Begründung, Weissagung des messianischen Heils.

Ob Jesus die Quellschichten der alttestamentlichen Urkunden gekannt hat? Sicherlich lag dem Lebensinteresse Jesu nichts ferner als der moderne Eifer der Quellscheidungen. Aber für ganz undenkbar halte ich, daß dem scharfen, durchdringenden Geist desjenigen, dem im Alten Testament es lediglich auf Gottes- und Menschenliebe ankam, der klar sah, daß im 110. Psalm nicht David gesprochen haben konnte, der Davids Essen der Schaubrote gegen die Verbindlichkeit der kultischen Vorschrift über die Schaubrote lehrte, der die alttestamentliche Bestimmung über die Ehescheidung als Erzeugnis der Konnivenz gegen Fleischeschwäche in Widerspruch zur göttlichen Offenbarung setzte, die Schichtungen der kultischen und juridischen Entwicklung ganz verborgen geblieben sein sollten. Ich bin fest überzeugt, daß Jesus in dieser Beziehung vieles gesagt hat, was die Jünger nicht begriffen haben, vieles, was sie begriffen haben, und was doch nicht zur Aufzeichnung gelangt ist \*\*). Bei der

\*) Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die kritischen Untersuchungen über das Buch Daniel nicht dadurch beeinflusst werden können, wenn Jesus irgendwo den Propheten Daniel erwähnt hat. In der Stelle Matth. 24, 15 kommt die Erwähnung auf Rechnung des Evangelisten, der Mark. 13 vor sich hatte und überarbeitete. Ohne Zweifel war der Verfasser des Buches Daniel ein Mann prophetischen Charakters. Und in gewöhnlicher Redeweise nennt ihn jeder „Daniel“, auch wer die Abfassung dieser prophetischen Schrift in das zweite Jahrhundert versetzt. König verlegt die Entstehung in die Zeit des Antiochus Epiphanes.

\*\*) Wie sich Jesus zur Geschichtlichkeit mancher alttestamentlicher Erzählungen gestellt habe, ist eine Frage, die aufzuwerfen gegenstandslos ist, weil uns alle Mittel fehlen, sie zu beantworten. Denn rednerische Verwendung von Erzählungsstoff steht außer allem Verhältnis zu historischen Untersuchungen über seine Geschichtlichkeit. Gattentreue läßt sich am Beispiel der Penelope beleuchten, ohne daß die Beleuchtung durch von Homer berichtete Tatsachen eine Verbindlichkeit des historischen Urteils in sich schlosse. Ebenso legt Jesu



Klarheit, mit der Paulus, 1. Kor. 7,25, zwischen Lehrmomenten unterscheidet, in denen er sich auf Weisungen des Herrn stützen konnte, und Ausführungen, für die ihre Grundlegung fehlte, steht es mir fest, daß Paulus für seine entschiedene Verwerfung der Beschneidung und der Festzeiten sich auf eigene Worte Jesu stützen konnte. Unsere Evangelien enthalten solche nicht. Hat Markus aus dem Munde des Petrus solche nicht vernommen? Und wenn nicht, warum hat der Apostel Matthäus sie nicht wiedergegeben? Wollte er sie den Judenchristen, denen er schon so viel zumutete, nicht auch noch zumuten? Jedenfalls liegt hier der Grund. Und hier wird auch die Erklärung dafür liegen, daß uns nicht mehr Worte von der Art von Joh. 5,17 aufbehalten sind. Der das Wort des Hosea: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer!“ nicht bloß zur Höherstellung des Ethischen über das Kultische, sondern zur Indifferenzierung des Kultischen verwandte (Matth. 9,12), hat sicher nicht unbeachtet gelassen das Wort des Jeremia: „Ich habe euren Vätern, als ich sie aus Ägypten wegführte, nichts gesagt und nichts geboten in betreff von Brandopfern und Schlachtopfern, sondern das habe ich ihnen anbefohlen: gehorcht meinen Befehlen, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein, und wandelt durchaus auf dem Wege, den ich euch verordnen werde, auf daß es euch wohlgehe! (7,22. 23.) Mit diesem Worte waren die kultischen Institutionen Israels als Sache der Volksüberlieferung hingestellt, die nicht zur mosaischen Gottesoffenbarung gehöre. Diese Anschauung ist ja in das Wort Matth. 22,37 ff. aufgenommen. Aber eine ausdrückliche Verwendung des Wortes Jeremias findet sich in unsern Evangelien ebensowenig wie eine solche der gleichartigen Aussage Michas (6,6—8)\*). Jedenfalls fordert es jedoch

---

Heranziehung des Beispiels der Zeitgenossen Noahs und des Weibes Lots der geschichtlichen Untersuchung keine Fesseln auf.

Etwas anders liegt die Sache bei den heilsgeschichtlich bedeutamen Tatsachen.

Eine dogmatische Verwendung geschichtlicher Tatsachen des Alten Testaments aber kommt in Jesu Lehre nicht vor. Die Protoplasten, die in der augustinischen Dogmatik eine so hervorragende Stellung haben, sind von Jesu nach dem Bericht der Evangelien nirgends in diesem Sinne erwähnt.

\*) Es ist mir nicht zweifelhaft, daß zwischen Joh. 5 und 6 eine Lücke ist; denn Joh. 5 ist die Szene in Jerusalem, und 6,1 beginnt

Beachtung, daß Jesus am Passahfest der Reinigung der jüdischen Häuser vom Sauerteig die Reinigung des Tempels vom Handelskram gegenüberstellte, damit also aussprach, daß es wertlos sei, wenn die Gesinnung des Weltsinns und der Selbstsucht den Sauerteig entferne — eine nebensächliche Außerlichkeit — daß vielmehr die Hauptsache die Scheidung der Religion von Welt Sinn und Selbstsucht sei (Joh. 2,16), wenn er am Laubhüttenfest der feierlichen Wasserspende den Ruf zu sich als dem wahren Lebensquell entgegensetzte (Joh. 7,37). Und noch bedeutsamer ist es, daß er gleich bei der Eröffnung seiner öffentlichen messianischen Wirksamkeit (Joh. 2,19) den Sanhedristen zurief, sie sollten nur durch ihre fleischliche Sinnesart den jerusalemischen Tempel zum Sturz bringen, er werde einen neuen Tempel, nicht mit Händen gemacht, aufrichten, die Anbetung Gottes im Geist und Wahrheit. Wenn man bedenkt, mit welcher Energie im Levitikus die Feste dem Willen Gottes untergeordnet sind im Sinne einer für alle Zeiten gültigen Satzung, mit welchem Ernst im Deuteronomium die Zentralisierung des Kultus eingeschärft ist, so ist das Urteil unvermeidlich, daß ein solcher Bruch mit der heiligen Gottesordnung Israels im alttestamentlichen Kanon, wie ihn Jesus vollzogen hat, von

unter der Voraussetzung, daß vorher schon von einem Wirken Jesu in Galiläa berichtet ist. Also ist ein Stück ausgefallen, das wahrscheinlich von denselben Händen entfernt ist, die Kap. 21 das Evangelium angefügt und andere Zusätze wie 2,21. 22 gemacht haben. Der Grund der Weglassung kann nur darin liegen, daß es Anschauungen enthielt, welche das wieder in die Gesetzhlichkeit zurücklenkende nachapostolische Zeitalter nicht mehr verstand und ertrug. Wahrscheinlich also hat Jesus hier Urteile über die alttestamentlichen Kultinstitutionen gefällt, die seinem Urteil über die Nichtverbindlichkeit des Sabbatgebots Kap. 5 und den nichthimmlischen Ursprung des Mannas Kap. 6 gleichartig waren. Das 5. Kapitel schließt, als wenn die Juden hätten antworten müssen, worüber Mose ihrer Meinung nach geschrieben habe, und als wenn Jesus dann mit Worten wie Jer. 7,22. 23 eingesetzt hätte. Wahrscheinlich also hat das ausgefallene Stück Aussagen über Opfer- und Festzeiten enthalten, die viel zu weit waren für die Enge des Gesichtskreises in nachjohanneischer Zeit. Durch den Ausfall wird die Lücke eines Jahres zwischen den beiden Osterfesten 5,1 und 6,7 begreiflich.

Völlig gleichartig dieser Auslassung ist bei den Abschreibern des vierten und fünften Jahrhunderts die Ausmerzung von Luk. 9,55 (Wisset ihr nicht, wes Geistes Kinder ihr seid? u. s. w.), eines Wortes, das dem kirchlichen Fanatismus das Gericht sprach. Sehr mit Unrecht hat Tischendorf dieses Wort gestrichen, das sicher nicht erfunden wäre, dessen Unterdrückung aber verständlich ist.

einem gewöhnlichen Juden eigener Selbstberufung gar nicht vollzogen werden konnte. Diese Erhebung über den alttestamentlichen Kanon, welche die ganze Kultordnung stille stellte, war nur für den Gottessohn vollziehbar, der als Träger der höchsten Offenbarung den Kanon seiner Lehre in der Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater hatte.

Wenn die religiösen Anschauungen über ein heiliges Schrifttum hinausgewachsen sind, bietet sich zur Überbrückung der Entfernung die allegorische Exegese. Paulus hat sie angewandt, Jesus nicht. Schon diese eine Tatsache hätte die Kritiker davor behüten können und sollen, den Apostel an Gesetzesfreiheit über Jesum zu stellen. Jesus brauchte bei seiner souveränen Selbstständigkeit und Selbstgewißheit die allegorische Auslegung nicht, weil er kühn und offen den alttestamentlichen Bestimmungen sein „ich aber sage“ überordnete. Nicht er ordnete sich der Auslegung des Alten Testaments unter, sondern diese hatte sich ihm unterzuordnen: die Geltung des Alten Testaments lag in der Beziehung zu ihm.

Die wissenschaftliche Exegese, wie sie in der Theologie geübt wird, ist die reproduktive: sie stellt sich die Aufgabe, den ursprünglichen Sinn der Schriften, deren Verständnis sie erschließen will, mit historischer Genauigkeit möglichst so vor Augen zu führen, wie die ersten Leser ihn unmittelbar hatten, ja in möglichster Annäherung so, wie die Schriftsteller ihn ursprünglich gemeint haben. Diese Aufgabe stellte sich Jesu nicht. Seine Aufgabe als die des Religionsstifters, der die religiöse Vergangenheit Israels in den Dienst seines Lebenswerks stellte, als die des Trägers der absoluten Offenbarung, der die alttestamentlichen Vorstufen der Offenbarung der seinigen einordnete und unterordnete, war die produktive oder aktive Auffassung des Alten Testaments. Indem er die heiligen Schriften im Besitz seines Volks als für dieses maßgebenden Kanon vorfand, handelte es sich für ihn nicht um die Frage: was haben die Schriftsteller bei ihren Aufzeichnungen für Anschauungen oder Vorstellungen gehabt? sondern vielmehr um die Frage: wie will ich den wesentlichen Gehalt dieser für Israel normativen Schriften verstanden wissen? Ein Beispiel: wenn Maleachi zur Vorbereitung des Tages Jahwes die Sendung des Elia in Aussicht gestellt hatte, und wenn demgemäß die ungeordnete und

phantastische jüdische Weltanschauung die Wiederkunft des wirklichen Elia in irdisch-menschlicher Erscheinungsform vor dem Messias erwartete, so existierte für Jesum als den Messias die Frage, wie Maleachi die Weissagung ursprünglich gemeint hatte, überhaupt nicht. Wäre er ein galiläischer Rabbi gewesen, der aus eigener Wahl die messianische Idee ergriffen hätte, so hätte sie für ihn existiert, und er hätte sich von ihr abhängig machen müssen. Aber als der in sich selbständige, nur vom Vater abhängige Gottessohn war er nicht der vom Alten Testament abhängige Ausführer der Weissagung, sondern bestimmte selbsttätig den Sinn der Erfüllung. Er bestimmte also: die Maleachi-Weissagung — ganz abgesehen davon, was ursprünglich der Prophet sich bei ihr gedacht hatte, oder was die jüdische Exegese von ihr für Auffassungen hegen mag — ist in dem Täufer zur Erfüllung gekommen, er ist der Elia, der kommen soll! (Matth. 11,14.) Nichts anders hat Jesus die gesamte Weissagung aufgenommen. Was Jesaja bei seiner Zeichnung des Gottesknechts, 61,1. 2, gedacht oder gehofft haben mochte, das mochte die rabbinische Exegese erörtern. Jesu Sache war's, die Erfüllung der Weissagung in seiner Person zu zeigen: „heute ist diese Schriftausfage erfüllt vor euren Ohren!“ (Luk. 4, 21.) Von der gleichen Art ist Jesu ganze Behandlung des Alten Testaments gewesen: es war die des Inhabers der absoluten Gottesherrschaft im Reiche des religiösen Geistes. Nicht nach der Weissagung richtete er seine Erfüllung, sondern durch seine Erfüllung bestimmte er den Sinn der Weissagung. Sicher steckte in der ganzen Weissagung ein stark nationales Element. Jesus hat es ausgeschieden und nicht in die Erfüllung aufgenommen. In der jesajanischen und danielischen Weissagung steckte ein politisches Element: Jesus hat es ausgeschlossen, als mit seiner Reichsgottesidee unvereinbar. Diese klare Trennung zwischen dem vergänglichen Partikular-Nationalen und dem bleibenden Religiös-Ethischen\*) bestimmte, wie seine

---

\*) Man hat gelegentlich bestritten, daß Jesus klar das Ethische vom Zeremoniellen, das Religiöse vom Juridischen geschieden habe — was doch nur möglich ist, wenn man über Worten die Sache vergißt. Das Ethische vom Zeremoniellen hat Jesus mit prinzipieller Schärfe und Klarheit in seiner ganzen Lehre geschieden, z. B. Matth. 15,11 ff., vom Kultischen 14,3 ff. Das Religiöse vom Juridischen Matth. 17,24 ff. 22,16 ff.



ganze Stellung zum Alten Testament, so seine Art der Aufnahme der Weissagung. Vermöge der Ausscheidung des partikular-nationalen Elements erkannten die Juden in ihm die Erfüllung nicht an. Aber trotz dieser Ausscheidung wußte sich Jesus zu der Gleichsetzung seiner Erfüllung mit der Weissagung als berechtigt, weil die messianische Endzeit der Sündenvergebung, des Friedens, der Geistesausgießung in nationaler Form überhaupt nicht zu verwirklichen war. Vergebung der Schuld, wahrer Seelenfriede, Geisteserneuerung — das kann es in sozial-nationaler Form auf Erden nicht geben, das gibt es nur in dem Reiche Gottes, wie Jesus es brachte, in Form individueller Ausgestaltung. Indem Jesus sich als den Verwirklicher der messianischen Endzeit wußte, der allein die zu ihrer Realisierung erforderliche Geistesausstattung hatte, wußte er sich auch vollberechtigt, sich als den Messias Israels zu geben, da die verschiedenen Zeichnungen, welche die Propheten von dem idealen König, Propheten und Priester gegeben hatten, nur in ihm zu realisieren waren. Oder hätte ein nationaler Messias, wie die Juden ihn erwarteten, sich nur einmal als Erfüller der Weissagung des Jesaja 11,2 geben können? Gewiß nicht! Und das Bild des babylonischen Jesaja vom Gottesknecht — in wem kam es denn zur Realisierung: in den jüdischen Pseudomessiasen, in denen der nationale Egoismus seine Verkörperung fand, oder in dem Gottessohn, der diesen verwarf? So hatte Jesus ein volles Recht, sich gerade vermöge der Ausscheidung des partikular-nationalen — und das heißt zugleich: des gesetlichen — Elements in Kontinuität mit dem wahren und tiefsten Geist der alttestamentlichen Prophetie zu wissen.

Wenn die Klarheit der reinen Lösung des Religiösen und Ethischen aus der Verschlingung mit Kultischem und Zeremoniellem, aus der Vermischung mit Juridischem und Politischem der Verkündigung Jesu die Jahrtausenden wegweisende und voraneilende Höhenlage gab, zu der sich der größere Teil selbst der Christlichen Menschheit bis heute nicht erhoben, so mußte die Kraft und Tiefe der Weisheit Jesu seiner Schriftauffassung eine Überlegenheit über die Ergeße der Schriftgelehrsamkeit geben, welche die staunende Verwunderung selbst solcher Zuhörer erregt hat, welche die Tragweite seiner Lehren nicht im Entferntesten übersehen (Matth. 13,54. 55). Daß ein Nichtschriftgelehrter

in dieser Weise die Schrift beherrschte (Joh. 7,15) und zwar mit einer der ganzen Schriftgelehrsamkeit überlegenen Geistesmacht (Matth. 7,28. 29), erregte die allgemeine Aufmerksamkeit in der Richtung, daß es ihm die Anerkennung prophetischer Sendung und Würde bei nicht von vorn herein Abgeneigten sicherte (Joh. 3,2). Aber ganz anders muß das Urteil der rückblickenden Betrachtung lauten: bei einem dem „Milieu“ der israelitischen Volksfrömmigkeit, der apokalyptischen Literatur und der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit erwachsenen Juden wäre die Überlegenheit der Weisheit Jesu (Matth. 13,54) über die Schriftgelehrsamkeit seines Volkes unmöglich gewesen; sie ruht in Ewigkeitswurzeln. Es ist nicht im geringsten übertrieben: Jesu Auffassung der heiligen Schriften hat für das Verständnis des Alten Testaments unendlich viel mehr geleistet, als die unendlich mühselige Arbeit der ungezählten Tausende jüdischer Schriftgelehrten in ein paar Jahrtausenden zusammen genommen. Eben weil der heilige Buchstabe (2. Kor. 3,6) der Götze geworden war, der den heiligen Gott aus seiner Absolutheit verdrängte, verurteilte sich die gesamte Schriftgelehrsamkeit zu der entmündigenden Geistes knechtschaft, die weder höheren Geistesflug noch umfassenderen Gesichtskreis zuließ und sich vielfach in buchstäbelndes Wortemartern verlor. Es ist doch im Grunde genommen traurig, daß man jemals in Matth. 22,41 ff. Joh. 10,34 ff. Jesu eigene Schriftbehandlung sehen konnte: das ist ja lediglich polemische Schriftbenutzung, in der er die Gegner mit ihren eigenen Waffen schlägt! Er mußte sich gelegentlich auf die pharisäische Methode einlassen, um sie bloßzustellen und in ihrer Nichtigkeit der Selbstauflösung anheimzuliefern. In der Regel aber hat er sich auch in der Polemik auf eine Höhe der Schriftbenutzung gestellt, wie sie nur der völligen geistigen Überlegenheit des Trägers der absoluten Offenbarung möglich war. So konnte er denn den vornehmen Priestern, denen Schriftunterweisung doch wahrhaftig nicht fehlte, das Urteil ins Gesicht werfen (Matth. 22,29), daß sie weder von Schrift noch Theologie etwas verstanden, indem er ihnen für die Auferstehung, welche die Saddukäer auf Grund des alttestamentlichen Kanons mit guten Gründen bezweifelten, einen Schriftbeweis führte, auf den sicher die Pharisäer ebenso wenig gefaßt waren wie die Saddukäer. Daß Jesus das Buch Daniel genau kannte, unterliegt

in Unbetracht des Gebrauchs, den Jesus von ihm gemacht hat (Matth. 24,15), keinem Zweifel: trotzdem zitierte Jesus die die Auferstehung lehrende Stelle, Dan. 12,2, nicht, sondern führte den Beweis aus der Leben gebenden Kraft der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Gott (Matth. 22,31 ff). Und ist ein besserer und durchschlagenderer Beweis bis heut erbracht worden? Alle theoretischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele haben doch mehr und mehr ihre Bedeutung verloren vor der religiösen Beweisführung, wie sie Jesus schon seinen staunenden Hörern geboten hat.

Ruht die Erzählung von der Versuchung Matth. 4,1 ff, wenn sie der Redensammlung des Matthäus angehört, wohl sicher auf einer Mitteilung Jesu an seine Jünger, so hat Jesus in dem Siege seiner Reichsgottesauffassung über die ihm versuchlich gewordene israelitische zugleich die Hoheit seiner Schriftbehandlung gegenüber dem rabbinischen Schriftgebrauch ausgesprochen, dem bei aller scheinbaren Pietät gegen das Wort Gottes der heilige Buchstabe zur Beute des nationalen Egoismus wurde. Mochte diese Benutzung der Schrift nicht nur unschuldig aussehen, sondern sich sogar als Hüterin ihres genuinen Sinnes gebärden: dem tieferen Blick Jesu enthüllte sie sich doch als im Grunde unsittlich. Phantastisch magische Wunderprahlerei der Schrift zu entnehmen, war Sache des Satans (4,6), der statt unbefangenen religiösen Verständnisses ihre Plünderung im Dienst des Egoismus der Träumerei und Schwärmerei eines krankhaften Nationalismus nahelegte; dagegen Jesu persönliche Gemeinschaft mit dem Vater sah die Schriftworte im Licht lebendiger Gottes- und Weltanschauung und gliederte sie darum einem zusammenfassenden Verständnis ein (4,7), das die Phantastik ausschloß. Wie großartig seine Ausschließung magischer Wunderselbsthülle (4,4) und religiös-politischer Weltmachtideale (4,8 ff) gerade auch hinsichtlich der Ergeße des Schriftgebrauches! Dieselbe Großzügigkeit der Schriftbehandlung, die bei jederzeit bereiter Kraft des Gedächtnisses das von andern unbeachtete Passendste hervorzieht, um es in den Dienst seiner Verkündigung zu stellen, geht durch die ganzen Berichte über Jesu Lehrreden hindurch, die überall von alttestamentlichen Reminiszenzen widerklingen. Nirgends wird die Schriftverwendung kleinlich. Es kann uns geradezu in Verwunderung setzen, wie vieles

er nicht verwandt hat. Sicher liegt das mit an der Lückenhaftigkeit der Berichte. Noch mehr liegt es doch sicher daran, daß Jesus nicht an den einzelnen Worten über Geistesausgießung, Herzenserneuerung, Neubelebung klebte, sondern derartige Weissagungen in den Dienst seiner Lehre von der Wiedergeburt stellte (Joh. 3,3. 5). In wie freier Weise hat er Joh. 10 an die prophetischen Reden über die Hirten Israels angeknüpft! In wie freier Weise hat er die alttestamentlichen Aussagen über die Armen und über das Königtum Gottes in seinen Begriff der geistlichen Armut und des Reichs Gottes aufgenommen! Und alle diese Beobachtungen ordnen sich doch durchaus der großartigen Gesamtanschauung unter, welche den Inhalt der heiligen Schriften in Gottes- und Menschenliebe zusammenfaßte.

Gegenüber dieser Höhe kann ja hinsichtlich der „Erfüllung“ \*) alttestamentlicher Typen und Vorandeutungen im messianischen Wirken und Leiden (Matth. 26,54. 56. Luk. 24,44) manches als ängstlich kleinlich erscheinen. Sicher aber kommt hinsichtlich des Nachweises der Erfüllung im ersten Evangelium auf Rechnung des für Judenchristen schreibenden Evangelisten vieles, was mit Jesu selbst nichts zu tun hat. Und wenn bei der Tempelreinigung die Jünger an Psalm 69,10 gedacht haben, so haben sie nicht auf der Höhe dessen gestanden, was Jesus tat. Wie wenig kleinlich seine Anwendung des Alten Testaments auf die messianische Erfüllung war, hat uns die Deutung des wiederkommenden Elia auf Johannes Mark 9,12. 13 bewiesen. Nicht anders

\*) Es bedarf kaum der besondern Erwähnung, daß die Erfüllung in diesem Sinne etwas anderes bedeutet als die oben besprochene Erfüllung der Weissagung. Bei der letzteren handelt es sich um Voraussagungen für die Zukunft, welche die Frage stellen, ob sie eingetroffen sind oder nicht. Bei der ersteren liegt keine Voraussagung für die Zukunft vor; sondern erst von der „Erfüllung“ aus werden alttestamentliche Aussagen oder Angaben zu Symbolen und Typen des Höheren, welches das Niedere in sich aufnimmt und vollendet, gestaltet. In dieser Hinsicht war die Möglichkeit der Aufnahme alttestamentlicher Züge und Andeutungen in das Leben Jesu unbegrenzt. Das Judenchristentum der Urkirche hat sich dieser Aufgabe eifrig hingegeben (Apostelgesch. 17,11). Daß alle Ergebnisse solcher Bemühungen (Joh. 12,16) einen sehr befriedigenden Eindruck machen, wird doch angesichts Matth. 2,23 kein Mensch behaupten können. Wiederum machen Schriftverwendungen des Johannes (19,24. 36,37) einen durchaus befriedigenden Eindruck. Aber doch bleibt es durchaus nötig, die Jünger-Reflexionen über Erfüllung von Jesu Schriftgebrauch zu unterscheiden, wie denn diese Unterscheidung Joh. 12,16 ausdrücklich gemacht wird.



dürfen wir uns Jesu Aussagen über Erfüllung alttestamentlicher Vorandeutungen in seinem Leben und Leiden überhaupt vorstellen. Daß er die Geistesseinheit mit den Trägern der alttestamentlichen Offenbarung, die er bei der Verklärung in der Unterredung mit Mose und Elia bewährt, auch in die regelmäßige Benutzung des Alten Testaments hineingetragen hat, ist in sich durchaus wahrscheinlich bei der historischen Situation, daß der Heiland der Welt eben der Messias Israels war. Sicher hat Jesus auch in dem angegebenen Sinn der Erfüllung manches, was als religiöse Gleichartigkeit oder Parallele erscheint, an sich aber keine Voraussagung war und auch nicht sein sollte, auf sich bezogen (Mark. 1,12); er hat dann eben durch aktive Gegeese diesem den Stempel unbewußter Weissagung aufgedrückt. Aber es wäre sehr verkehrt, aus dieser Unterstellung alttestamentlicher Züge unter die messianische Idee folgern zu wollen, daß Jesus diese für bewußte Weissagung ausgegeben habe. Er war vollkommen berechtigt, die alttestamentlichen Aussagen vom Leiden des Gerechten, die der jüdischen Religionsanschauung unverstanden waren, in das messianische Bild aufzunehmen und als in sich erfüllt darzustellen. Will er damit sagen, daß sie Voraussagungen gewesen seien? Das folgt doch in keiner Weise daraus! Wenn er z. B. Joh. 13,18 auf den Verrat Psalm 41 anwendet, will er damit sagen, daß der Sänger einen messianischen Psalm habe dichten wollen? Gewiß nicht. Aber daß der Psalm in seiner Gewißheit des göttlichen Schutzes gegen Bosheit und Hinterlist der Feinde im Geschick des Messias seine Erfüllung finde, hat er ausgesprochen, wie wir es anerkennen müssen. Oft liegt übrigens nichts als einfache Schriftverwendung vor (Joh. 7,38). Wenn Jesus am Kreuz Psalm 22 betet („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“), so ist dies das letzte Ausrufen eines Liebes in seinen Erlebnissen, das in seiner Entstehung nicht auf ihn berechnet und doch wie für ihn und auf ihn geschrieben war. Hatte der Psalmsänger geklagt über die Gottverlassenheit des Leidens und gejauchzt über die Hilfe des Allmächtigen, so rückte der Messias Erniedrigung und Erhöhung in das Licht einer höhern göttlichen Teleologie, die erst im Messias offenbar wurde. „Das ist mein Psalm!“ hat Luther vom 118. Psalm gesagt. Vom ganzen Alten Testament konnte Jesus sagen, es sei sein; er konnte es besonders vom

22. Psalm sagen. Messianisch in der Erfüllung!\*) Merkt man denn gar nicht, daß man Jesum auf den Boden des buchstäblichen Rabbinismus herunterzerrt, wenn man ihn zum änglichen Abschreiber oder Nachahmer oder Anführer alttestamentlicher Einzelzüge stempelt? Nicht ein pedantischer Kopist solcher Einzelzüge, die sein Handeln bestimmt und ihm die Richtung gegeben hätten, war er; sondern der freie Gottessohn, der in freier Weise den tiefsten Gehalt der alttestamentlichen Religion in sein aus der Wesensgemeinschaft mit dem Vater fließendes Handeln aufnahm \*\*).

Dieselbe geistige Überlegenheit über das jüdische Volkstum, ja über die Elite seiner Gelehrsamkeit und Bildung wie im Gebrauch des A. T. bewies Jesus hinsichtlich des Nationalbewußtseins. Er teilte so wenig die Geringschätzung der Samariter wie die Verachtung der Heiden. In dem bekannten Gleichnis Luk. 10 hat er den Samariter an moralischem Wert über den jüdischen Priester und Leviten gestellt. In der Strafrede über die Städte seiner Wirksamkeit am galiläischen See hat er die religiöse Bußfertigkeit verrufener Heidenstädte über die seiner Landsleute erhoben. Auch Glieder des saddukäischen Priesteradels haben sich mit heidnischer Bildung befreundet, sie in haltloser Aufklärungsabhängigkeit von übermächtigen äußeren Einflüssen. Jesus hat nicht in von außen eingebrungenen Bildungseinflüssen den Halt gegen die nationale Beschränktheit, der auch die vornehmsten Saddukäer immer wieder unterlagen, gefunden, sondern hatte in sich selbst die Freiheit der Erhebung über die egoistische Gebundenheit der Masse und der Nation. Daß ihm darum

---

\*) Was für ein theologisches Interesse vorliegen soll, an das „messianisch in der Erfüllung“ anzuknüpfen: „messianisch in dem ursprünglichen Bewußtsein des Dichters!“ vermag ich nicht einzusehen, da man doch immer genötigt ist, das Bewußtsein zu einem unbewußten herabzusetzen.

\*\*) Um ein Beispiel zu brauchen: nicht um die Sacharja-Weissagung zu erfüllen, hat Jesus den messianischen Königseinzug in Jerusalem Joh. 12,12 ff. veranstaltet, sondern in freier Entschließung in Wechselwirkung mit der Zeitlage. Ja, nach Joh. 12,16 hat man damals nicht einmal an das merkwürdige Zusammentreffen des Reitens auf dem Esel mit der Sacharjastelle gedacht, sondern dies ist den Jüngern erst nachträglich eingefallen. Ein deutlicher Beweis, daß Jesus damals nicht an die Sacharja-Weissagung erinnert hat. Und weiter ein Beweis davon, wie innerlich unabhängig er selbst da war, wo er die Weissagung erfüllte.

das Bewußtsein nationaler Zugehörigkeit nicht abging, hat er wiederholt bezeugt (Mark. 7,27. Joh. 4,22), sogar mit seinen Tränen (Luk. 19,41). Aber die Scheidung des Religiös=ethischen vom Politischen, die er zur Klarstellung seiner Botschaft vom Reich Gottes, die er zur reinen Herausstellung des Wesens der Religion vornehmen mußte, hat ihm natürlich wieder von der Urteilslosigkeit und dem Reichsgotteshaß den Vorwurf der Entfremdung von Staat und Volk eingetragen. Jesus ist dieser Kritik darum in der Moral nicht „modern“ genug. Er hat es der Christusfeindschaft nie recht machen können und kann's natürlich auch heut nicht. Hätte Jesus den nationalen Chauvinismus seiner Landsleute geteilt, würde man jubelnd mit Fingern auf ihn weisen: da seht den beschränkten Juden! Er hat ihn abgewiesen; nun heißt es: da seht ihr's, er hat für Staat und Volk des ausreichenden ethischen Verständnisses entbehrt! Der harte, egoistische Nationalismus hat die Vernichtung der Nation im J. 70 und 135 verschuldet; und mit klarem Geistesblick hat Jesus das vorausgesehen und gesagt. Pflege des Nationalismus hieß damals in Israel Pflege des selbstvernichtenden Revolutionismus. Sollten die Jünger Träger der umfassenden Weltreligion werden, mußten sie diesem wilden Zelotismus entzogen werden. Im übrigen hat Jesus für ein positives religiös=sittliches Verhältnis zum Staat durch das eine Wort: „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist!“ mehr geleistet als hunderte seiner gelehrten und ungelehrten, geistreichen und geistlosen Kritiker zusammen genommen\*).

---

\*) Im römischen Kaiserreich lebte kein Patriotismus und kein Nationalbewußtsein, sondern nur ein Staatsbewußtsein. Das Nationalgefühl war bei manchen unterworfenen Völkerschaften erloschen. Wo es nicht erloschen war, konnte es die Form lebendigen Patriotismus nur annehmen in Form revolutionärer Tendenzen. Sollte Jesus diese pflegen? Das wird doch kein Rundiger behaupten können, zumal bei der Lage der Dinge jede Empörung nur die Vernichtung durch die römische Macht zur Folge haben konnte. Der von Philosophen wie E. von Hartmann gegen Jesus erhobene Vorwurf ist also nichts als Gedankenlosigkeit. Und wenn Philosophen wie Paulsen den Vorwurf der Verständnislosigkeit und Interesselosigkeit für das staatliche Leben gegen das Christentum erheben, so sollte man von einem philosophischen Ethiker doch die Erwägung erwarten, daß ein Unterschied ist zwischen ethischen Prinzipien und Folgerungen, und daß das Sichausleben der Folgerungen in den einzelnen Beziehungen des öffentlichen Lebens je nach Zeit und Ort wechselt. Die christlichen Prinzipien der Nächstenliebe, der religiösen Begründung des indi-

Dieselbe geistige Überlegenheit wie über den nationalen Egoismus und Hochmut bewies Jesus über den sozialen. Er hat mit Reichen und Vornehmen verkehrt. Über den saddukäischen Priesteradel hat er durchweg ignoriert. Er hat in seinem Ausgang der jüdischen und heidnischen Obrigkeit trotz des unverantwortlichen Justizmordes alle Ehrfurcht bewiesen. Aber wie er den Prophetenmörder Herodes Antipas gekennzeichnet hat, wie er es verdiente (Luk. 13,32), so hat er vor dem Hohenpriester wie vor dem Procurator die selbstbewußte Hoheit innerer Größe bewiesen. Ziehen wir aber in Betracht, daß die messianische Aufgabe kraft ihres historischen Wurzels in Israel den Versuch der Gewinnung des Volks als des Bundesvolks Gottes in sich schloß, so gehörte — was sich die wenigsten verdeutlichen — ein nicht geringer Mut dazu, mit Huren und Zöllnern, also den sozial Ausgestoßenen, zu verkehren, ein Mut, der nur verständlich ist aus einem der ganzen Welt überlegenen Selbstbewußtsein. Für das Gelingen seines Werkes, wie die meisten Darsteller des Lebens Jesu es sich vorstellen, hätte Jesu die allereinfachste Klugheit verboten, sich durch solchen Verkehr zu kompromittieren — wie hat er sich dadurch kompromittiert (Matth. 11,19. Luk. 5,30. 15,2)! — und dadurch seinen Eingang bei der Heuchelei der Gebildeten und Besitzenden zu er-

viduellen Persönlichkeitswerts und der Anerkennung der natürlichen Schöpfungsordnungen haben den positiven Aufbau der Familie unmittelbar bewirkt und ein positives Verhalten zum staatlichen und sozialen Leben überall begründet, wo sie sich in ihrer Reinheit ausleben konnten. Vgl. meine Christliche Ethik § 91—93. Wie kann man gegen den Missionar, der den Gözendienst bekämpft und daher notgedrungen die Gözenbilder beseitigen muß, wegen der Entfernung der Idole den Vorwurf des Mangels an ästhetischem Interesse und kunstgeschichtlichem und religionsgeschichtlichem Verständnis erheben? In Jesu historischer Lage wäre der Vorwurf wegen Abgewandtheit von Staat und Nation, Kunst und Wissenschaft doch nur dann berechtigt, wenn in den von ihm aufgestellten ethischen Prinzipien eine negative Tendenz in dieser Hinsicht läge — was kein Sachkundiger behaupten kann, und was in bezug auf den Staat durch Röm. 13 widerlegt wird. Wenn Bouffet Jesu Ethik gegenüber dem modernen ethischen Bewußtsein für rückständig hält, weil seinem „hochgespannten ethischen Individualismus“ neben Gott und dem Einzelnen alles andere versinkt: „die ganze menschliche Geschichte und die zusammenhängende Arbeit des Menschengeschlechts in den engeren und weiteren Formen des gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Lebens, in Familie, Ehe, Gesellschaft, Staat, Nation“, so soll dieses durchaus ungerechte und ungeschichtliche Urteil nur als Probe dafür dienen, welches Maßes theologischer Selbstverleugnung moderne Kritiker fähig sind.



schweren. Aber die göttliche Weisheit seiner Verlorene suchenden und rettenden Heilandsliebe war den töricht klugen Berechnungen weltlicher Erwägungen überlegen. Und — der Erfolg hat's bewiesen — „die Weisheit ist gerechtfertigt worden aus ihren Handlungen“ (Matth. 11,19).

Die Klugheit, wo sie nicht Berechnungen weltlicher Selbstsucht, sondern den für die Wirksamkeit des Reichs Gottes unerläßlichen Erwägungen entsprach, hat Jesus nicht außer Acht gelassen. Vor dem Zorn der Hierarchen ist Jesus von Jerusalem in die Landschaft Judäa (Joh. 3,22), vor der Eifersucht der jerusalemischen Pharisäer (4,1) von dieser nach Galiläa ausgewichen, vor der Volkserbitterung am galiläischen See hat er sich in die Grenzlande zurückgezogen (Mark. 7,24), vor den Vernichtungsplänen der Sanhedristen in die Abgelegenheit Peräas geborgen (Joh. 10,40). Es eignete ihm aber einerseits ein herzenskundiger Blick, der Menschen und Verhältnisse bis auf den Grund durchschaute, andererseits eine Ruhe der Selbstgewißheit göttlicher Leitung, die sich auch wieder von Menschen und Verhältnissen unabhängig wußte. Sehen wir davon ab, daß Jesu Reden eine Tiefe der Menschenkenntnis und eine Kraft der Menschenbeurteilung verraten, wie sie fast ohne Analogie dasteht, so ist in Jesu ganzem Handeln bewundernswert der Tiefblick in Menschenherzen, der ihm Gehalt und Wert der Einzelnen, den Sinn und die Stimmungen der Massen erschloß (Mark. 2,8). Mit welcher Sicherheit hat er — wie blickartig — die Eigenart der sich ihm anschließenden Jünger beleuchtet (Joh. 1)! Mit welcher Sicherheit die Halbheit und Unzuverlässigkeit der Unbrauchbaren abgewiesen (Luk. 9,57 ff.)! Daß sich Jesus in Judas getäuscht habe, dem hat Johannes ausdrücklich widersprochen (6,64), sicher mit Recht. Aber weitergehend ist sogar behauptet, daß Jesus sich in allen Jüngern getäuscht habe, weil sie als Apostel den in sie gesetzten Erwartungen nicht entsprochen hatten. Nun — sie haben in der Hinsicht genau den in sie gesetzten Erwartungen entsprochen, daß tatsächlich aus ihnen die christliche Kirche herausgewachsen ist! Wir wissen ja von den meisten der Elf viel zu wenig, um ein Urteil über ihre Bedeutung bilden zu können, von der Mehrzahl so gut wie nichts. Der engste Kreis der Drei hat sicher hervorragende Tüchtigkeit bewiesen. Im

übrigen kommt es für den Jüngerberuf weniger auf geniale Begabung an, als auf die religiöse Tiefkraft einer auf die Ewigkeitsaufgabe tendierenden Persönlichkeit. Weil es Jesu um dauernden Ewigkeitsgewinn zu tun war, hat er sich auch nie durch Scheinerfolge in Illusionen einwiegen lassen. Wenn Kritiker Jesum als durch Massenerfolge berauscht darstellen, so sind die Düpierten die Kritiker, nicht Jesus. Vermöge seines psychologischen Tiefblicks hat er sich schon beim ersten Auftreten in Jerusalem durch den Scheinglauben der schnell gewonnenen Anhängerenschaft nicht täuschen lassen (Joh. 2,23—25). Und daß er sich bei seinem Königseinzug in Jerusalem vor seinem Todespassa durch den Schein habe betören lassen, können doch nur solche behaupten, denen ihre dem jüdischen Messiasbilde nachgedichteten Konstruktionen wichtiger sind als die tatsächlichen Angaben unserer Quellen und zwar aller unserer Quellen, nach denen Jesus mit voller Klarheit über seinen Ausgang nach Jerusalem in den Tod gegangen ist: bei der Jesu wohl bekannten Gesinnung und Stimmung der Hierarchie wie der Schriftgelehrsamkeit war der messianische Einzug sogar die direkte Provokation zur Entscheidung. Und nicht erst die mannigfachen Erfahrungen, die Jesus mit der Unzuverlässigkeit der Menge und der Unüberwindlichkeit pharisäischer Gesetzhelderei machte, haben ihm sein Todesgeschick als unvermeidlich gezeigt. Es ist doch eine nicht zu entschuldigende Gedankenlosigkeit zu tun, als wenn für Jesum die „dreißigjährige“ Vorbereitungszeit in Bezug auf die Beobachtung des jüdischen Volkslebens, der es bestimmenden Mächte, des Wertes der in ihm ausschlaggebenden Faktoren vergeblich gewesen sei: mit einer gründlichen und allseitigen Kenntnis der in seinem Volk lebendigen und unlebendigen Kräfte hat er seinen messianischen Beruf angetreten\*). Und darum ist er sich auch von vorn herein darüber klar gewesen, daß sein Geschick das unvermeidliche Prophetengeschick sei (Matth. 23,31. 32. 37. 5,12, Luk. 11,49. 13,33). Noch

\*) Der religionsgeschichtliche Evolutionismus will im Leben Jesu Entwicklung um jeden Preis nachweisen und bedenkt nicht, daß diese der in den Evangelien geschilderten Wirksamkeit voranging. Hätten wir Nachrichten über die Vorbereitungszeit, könnte sich der evolutionistische Trieb hier befriedigen; da er das nicht kann, stürzt er sich auf die Zeit, wo aus der Entwicklung der in sich geschlossene Messias schon hervorgegangen war. Die evolutionistischen Bemühungen sind also in dieser Beziehung sinnwidrige Sisyphusarbeit.

gewisser war er sich freilich des Schutzes seines Vaters, ohne dessen Willen ihm nichts geschehen konnte. So konnte er einerseits bei dem Toben von Sturm und Wellen die ungestörte Seelenruhe bewahren (Mark. 4,37), durch den empörten Zorn seiner eifersüchtigen Landsleute (Luk. 4,29. 30) so ruhig hindurchgehen wie durch die drohende Mordluft der bigott fanatischen Hauptstädter (Joh. 8,59. 10,30. 39), ja in majestätischer Überlegenheit den Häschern des Synedriums trohen (7,44). Und andererseits hat er in klarer Gewißheit des gewaltsamen Abschlusses seines messianischen Berufs im ersten Jahre seiner Wirksamkeit (Luk. 13,32), ja selbst schon bei seinem ersten Osterbesuch Jerusalems seine dreijährige Wirksamkeit \*) in Aussicht genommen (Joh. 2,19).

Ich habe einmal von Blumhardt gehört, daß er, wie zwei Kranke zu ihm kamen, zu dem Einen gesagt habe: „für dich hat der Herr Heilung!“ zu dem Andern: „für dich hat er sie nicht!“ Die meisten religiös ernst Gesinnten werden vor solcher Sicherheit innerlich erbeben und die Empfindung haben, sie würden sich, wenn sie selbst sie

\*) Daß die drei Tage Luk. 13,32 populär-symbolische Bezeichnung von drei Jahren sind, kann hier keinem Zweifel unterliegen. Darnach ist dieselbe Deutung für Joh. 2,19 wahrscheinlich; sie wird aber zur Gewißheit erhoben durch den Vergleich mit Mark. 14,58, wonach die 3 Tage dem Aufbau des von Jesu beabsichtigten nicht mit Händen gemachten Tempels dienten. Aus derselben Grundanschauung erklärt sich auch Jesu Weissagung seiner Auferstehung nach drei Tagen, bei der oft viel zu wenig bedacht wird, daß Auferstehung am dritten Tage etwas anderes ist. — Das Wort von dem Jonazeichen Matth. 12,39 f. Luk. 11,29 ff. bedeutet ganz zweifellos in Ablehnung der Wundersucht, daß diesem verkehrten Geschlecht kein anderes Zeichen werden soll als das der strafenden und die Nichtempfänglichkeit verurteilenden Bußpredigt des Messias, gerade so wie den Nineviten die Bußpredigt Jonas. Dieser bei Lukas völlig klare und unzweifelhafte Sinn ist sinnwidrig aufgehoben durch den Zusatz Matth. 12,40 von den drei Tagen und drei Nächten im Bauch des Meerungeheuers. Holzmann hält diesen für einen Zusatz des ersten Evangelisten. Da aber B. 40 durch B. 41 aufgehoben wird, kann es nur ein Zusatz von Abschreibern sein, der sehr früh sinnentstellend in den Text eingedrungen sein muß. Daß er vom Evangelisten herrühre, wird auch durch Matth. 16,4 ausgeschlossen, wo der Sinn des dem Markus entnommenen Wortes vollkommen klar ist. Und an der parallelen Markusstelle (8,12) kann über die strikte Ablehnung der Zeichenforderung nicht der mindeste Zweifel aufkommen. Wie man bei der Auffassung der Jonageschichte von einem Irrtum Jesu reden kann, ist völlig unverständlich. Das Wort von den drei Tagen und drei Nächten ist ganz äußerlich und sachwidrig aus Jon. 2,2 auf die Auferstehung Jesu aufgetragen, für die nur 2 Nächte in Betracht kamen.

ausprechen sollten, eines Sakrilegs schuldig machen. Und was ist die Gebetsgewißheit jenes modernen Vertreters der Gebetsheilung im Vergleich zu der großartigen Selbstgewißheit Jesu, der stets mit voller persönlicher Sicherheit weiß, wann und wo er helfen kann, auch wann und wo nicht. Mit Recht hat Weiß betont, daß Jesu keine einzige Heilung mißlungen sein kann, weil seine Gegner nicht unterlassen haben würden, verfehlte Heilungsversuche ihm aufzumachen, und das irgendwie in unsern Nachrichten widerklingen müßte. Diese absolute Selbstgewißheit Jesu läßt sich auf keinem andern Grunde verständlich machen als auf dem der schlechthinnigen Gemeinschaft des eingeborenen Sohnes mit dem Vater. Sie allein macht die Weisheit verständlich, welche die messianische Wunderhilfe in der gottgewollten Weise dem messianischen Beruf eingliederte.

Jesus hat Abweisungen erfahren, wo er Aufnahme begehrte (Luk. 9,53), und hat Aufnahme gefunden, wo sich solche nicht erwarten ließ (Joh. 4). Unsere Evangelien berichten von einem Erstaunen Jesu über unverhoffte Empfänglichkeit (Matth. 8,10) und ungefürchtete Unempfänglichkeit (Mark. 6,6). Wer kann vernünftiger Weise ein vorhergehendes Wissen in Dingen, die erst die Erfahrung klären kann, erwarten? Ein solches wahrlagerisches Wissen wäre magisch, nicht religiös-ethischer Art. Und so werden wir auch Jesu Wissen von der sündigen Vergangenheit der Sycharitin (Joh. 4, 17) als durch den Tiefblick in die moralische Qualität dieses samaritanischen Weibes bedingt ansehen müssen. Nichtkennen einzelner Menschen und bestimmter Verhältnisse, die erst beobachtet sein wollen, hat nichts mit Irrtumsfähigkeit zu tun.

Über der Feigenbaum, Mark. 11,12 ff.! Steht der schnell verdorrte nicht unsern der Straße von Bethanien nach Jerusalem als ein redender Beweis der Irrtumsfähigkeit Jesu da, der Feigen suchte in einer Jahreszeit, die nicht Feigenzeit war — so meinen die einen — als eine beredte Anklage gegen die Ungerechtigkeit Jesu, der den unschuldigen Baum verfluchte, wo er seinen Irrtum hätte bedauern sollen — so meinen die anderen? Nun, Petrus hat von Verfluchung gesprochen; aber Jesus hat keine vollzogen. Sondern er hat nur vorausgesagt, daß der Baum nie mehr Früchte tragen wird, eine Voraussage, die sich im baldigen Verdorren des Baumes bewährt hat. Im übrigen könnten Eregeten und Kritiker, die schnell



von einem Irrtum Jesu reden, wohl etwas vorsichtiger sein, wenn sie nur die einfache Erwägung anstellen wollten, daß Feigen überall umher im heiligen Lande gedeihen und daher ihrer Art nach Jesu genau bekannt sein mußten\*). Ich selbst habe im Frühling kleine Feigen an den Bäumen gesehen und auf meine Erkundigung erfahren, daß diese ganz gut überwintern und im Frühling nachreifen\*\*). Also auch wenn nicht eigentliche Feigenzeit war, konnte Jesus recht wohl an dem in üppiger Blätterfülle prangenden Baum Früchte suchen: beim Näherkommen sah er, die Blätterpracht war nur der Schein des Lebens an einem innerlich morschen Baum\*\*\*), und nun sagte er voraus, daß

\*) Die Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit, mit der manche Kritiker hier von einem Irrtum Jesu reden, der von Kind auf die Feigenbäume täglich vor sich sah, ist um so erstaunlicher, da diese Kritiker sich nie die Mühe genommen zu haben scheinen, sich über die Feige einmal zu unterrichten. Die Angabe des Markus, daß nicht Feigenzeit war, hat nicht den Sinn, daß Jesus gar keine Feigen finden konnte, sondern soll erklären, weshalb er, obwohl er recht gut welche erwarten konnte, doch tatsächlich keine gefunden hat.

\*\*) Die wertvollste Arbeit über den Feigenbaum ist die des Grafen S. zu Solms-Laubach, Die Herkunft, Domestikation und Verbreitung des gewöhnlichen Feigenbaums. Abhandl. der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1881. Zwar spricht er leider nicht genauer über die Fruchtfolge der Feigen, aber aus seinen gelegentlichen Bemerkungen geht hervor, daß durchschnittlich eine dreifache Fruchtfolge angenommen werden kann. J. B. sagt er über den *Caprificus* nach Dournesfort S. 6: „Nach ihm bringt auf den griechischen Inseln der *Profito* dreimal jährlich Früchte hervor, die von den Bewohnern *Fornites*, *Cratitires* und *Orni* genannt werden. Die *Fornites* entwickeln sich im August und reifen im November. Zu Ende September, während sie noch am Baume hängen, erscheinen die *Cratitires*, die den Winter überdauern, um ihre Reife im Mai zu erreichen. Ebendann sprießen endlich die jungen *Orni* hervor.“ Es gibt von den Feigen eine große Menge Varietäten. Von dem bei Neapel gezogenen *Fico della Cava*, „dessen Früchte überhaupt sehr langsam und unregelmäßig reifen“, erwähnt er S. 8, daß „dessen *cimaruoli* meist erst um Weihnachten genießbar werden, ja ihre Reife selbst bis ins Frühjahr verziehen können“. S. 9: „In der Provence reifen nach Bernard die *figures fleurs* im Juli. Auch hier dauern die *Cimaruoli* gelegentlich den Winter hindurch und werden wie die des *Fico della Cava* Neapels im Frühling gut“.

\*\*\*). In dieser Hinsicht erregte meine Aufmerksamkeit eine Bemerkung von Fritz Müller in seinem Aufsatz „*Caprificus* und Feigenbaum“. Kosmos XI. S. 343: An einem andern Baum, den ich schon vor dreißig Jahren als Baumriesen bewundert habe, wechseln die Äste im Fruchttragen miteinander ab, die einen tragen reife, andere junge Feigen, und wieder andere sind leer; wenn die Feigen der zweiten Äste reif sind, finden die daraus auschlüpfenden Wespen

der Baum, der sich dem Menschensohne versagt hatte, bald dem Untergang verfallen sollte. Die Markus-Erzählung zeigt, wie tiefen Eindruck der Vorgang auf Petrus gemacht hat, doch gerade in Beleuchtung der Geistesmacht Jesu, und wird in einer ihrem Sinn direkt widersprechenden Tendenz ausgenutzt, wenn sie gegen die Irrtumslosigkeit Jesu verwandt wird. Die Erzählung soll Jesu Geisteskraft hinsichtlich der Natur beleuchten, ist aber durchaus nicht in der Richtung der Bloßstellung einer Irrtumsfähigkeit Jesu gehalten; denn die Angabe, daß nicht Feigenzeit war, soll nur erklären, wie es kam, daß Jesus an dem üppig aussehenden Baum keine Feigen fand. An welchem Baum Früchte gefunden wurden, an welchem nicht, das konnte nur die Beobachtung der Wirklichkeit zeigen, ebenso wie, wo er Aufnahme fand, wo nicht. Von einem Irrtum Jesu ließe sich nur reden, wenn er Feigen gesucht hätte, während er doch gar keine hätte finden können; und diese Annahme ist falsch. An dem schön aussehenden Baum konnte er in der That Früchte erwarten. Das nähere Zusehen zeigte die innere Fäulnis täuschender Pracht. Das Behagen \*), mit dem Kritiker hier von einem Irrtum Jesu reden, sollte also der Erwägung Platz machen, daß die vorliegende Tatsache mit einer Irrtumsfähigkeit, die auf eine ungeordnete Vorstellungswelt oder eine Unklarheit der Anschauungs- und Denkweise führte, gar nichts zu tun hat. Ob ein Weinberg, in dem der sonstigen Erfahrung gemäß Trauben erwartet werden konnten, Jesu wirklich solche bot oder durch andere Hände entleert war, das konnte nur die Beobachtung der Wirklichkeit zeigen: solche Dinge erschloß ihm keine geistige Wünschelrute zauberischen Hellsehens, sondern in ihnen stand er in echt menschlicher

junge Feigen an den dritten Ästen, während die ersten Äste nun feigenlos sind u. s. f. Da der Laubfall unserer Feigenbäume mit der Entwicklung der Früchte in Beziehung steht, zeigt der letzt erwähnte Baum oft ein gar wunderliches Aussehen; ein Teil seiner Äste ist kahl, ein Teil trägt alle Blätter, ein dritter ist mit dem frischen Grün jungen Laubes geschmückt.“

\*) Dieses Behagen zeigt die Absicht der Herunterzerrung in menschliches Durchschnittsmaß. Ich lasse A. Schweizer reden a. a. O. S. 398: „Es war Gefahr, daß wir uns zwischen die Menschen und die Evangelien stellten und den Einzelnen nicht mehr mit den Sprüchen Jesu allein ließen. Es war auch Gefahr, daß wir ihnen einen Jesum boten, der zu klein war, weil wir ihn in Menschenmaß und Menschenpsychologie hineingezwängt hatten.“

Weise in Wechselwirkung mit den Erscheinungen des täglichen Lebens.

Und doch beweist selbst in solchen Dingen, wenn es sich nicht um eigene Wünsche, sondern um fremde Bedürfnisse handelt, Jesu Weisheit eine wunderbare Höhenlage, die ihn dem Bereich der gewöhnlichen Sterblichen entzieht. Es ist gewiß durch Erfahrung bedingt gewesen, wenn die Maria auf der Hochzeit zu Kana sicher war, daß Jesus irgendwie bei dem Mangel Abhilfe schaffen werde. Und es ist doch ein einzigartiges, die Synthese des Sohnesbewußtseins mit der göttlichen Allmacht bekundendes Wissen, wenn Jesus in der sonst für den Fischfang ungünstigsten Zeit mit voller Sicherheit den Petrus zu reichem Fischzug auf die Höhe des Sees fahren heißt, wenn er ihn ebenso den Stater dem Fisch zur Tempelabgabe entnehmen läßt. Großartiger fast noch wie in diesen wunderbaren Zügen bekundet sich Jesu Weisheit doch bei seinem Lebensabschluß in der Überlegenheit seiner Geistesklarheit sowohl über den wilden Haß der Feindschaft, die sich im zähen Trieb nationalgesetzlicher Selbstbehauptung in einen gottwidrigen Irrweg verbohrt und durch blinden Christushaß dem Heil der verachteten Heiden dienstbar werden muß, wie über die Unklarheit der kopfbenommenen Jünger, die das Entsetzliche wohl kommen sehen und doch nicht sehen wollen und nicht sehen können, und der verworrenen Anhänger, die voll Verehrung gegen und voll Sorge um den Meister, doch die Lage zu begreifen sich unfähig erweisen. Wie licht und hell dagegen Jesu Wissen! Eben von der Höhe des Liebeswillens des Erlösers her! Von keiner Selbstsucht heirrtes Durchschauen der Gegnerschaft! Von keiner Verstimmung getrübe Beurteilung der Seinen! In allem unendliche Liebe! Und eben durch die Verbindung göttlichen Erbarmens mit wunderbarer Geistesklarheit diese übermenschliche Weisheit, die alles Tun und Leiden in den Dienst des Erlösungsratschlusses stellt!

Man mag in Bezug auf das Wissen Jesu so viel Einzelzüge zusammentragen, wie die Evangelien eben hergeben: sie dienen doch nur zur Ausfüllung des Lebensbildes der Persönlichkeit, deren praktische Lebensweisheit einen Geistesinhalt von unendlichem Reichtum widerspiegelt. Aber für unseren Glauben grundlegend ist doch vielmehr die Weisheit, die der Menschheit den Weg er-

hellst auf dem Gange durch die Geschichte der Ewigkeit zu, und jedem Einzelnen den Heilsweg in der Richtung auf das höchste Gut weist und ihm so Kraft gibt zum Leben und zum Sterben. Diese Weisheit ist noch zu allen Zeiten von den Weisen dieser Welt und solchen, die sich dafür hielten, für Torheit geachtet (1. Kor. 1,18 ff). Aber die wirkliche Bewegung der Geschichte hat noch durch alle Zeiten hindurch bewiesen, daß Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht hat. So werden auch die Bemühungen des naturalistischen Evolutionismus, Jesum zum simplen Galiläer herabzusetzen, der durch die religionsgeschichtliche Bewegung mehr geschoben wäre, als daß er sie selbst geschoben hätte, an der Erlöserkraft des Eingeborenen, der unwiderstehlich das Erlösungsbedürfnis anzieht, zerscheitern und werden schließlich doch dazu ausgeschlagen müssen, wozu jede Kreuzerhöhung dienen muß, die Augen immer neu auf den erhöhten Menschensohn zu lenken. Aus allen Kämpfen für und wider ihn strahlt er durch die Jahrhunderte immer neu hervor als „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“.





Von demselben Verfasser erschien ferner:

**Brauchen wir Christum** um Gemeinschaft mit Gott zu erlangen? Preis: 50 Pf.

## Jesu Irrtumslosigkeit.

Preis: 50 Pf.

## Die Endlosigkeit der Verdammnis

und allgemeine Wiederbringung. Ein Beitrag zur Lehre von den letzten Dingen. Von Professor Dr. **Ludwig Lemme**. Preis M. 1.20.

„Die Ausführungen des Verfassers zeichnen sich durch große Klarheit und Präzision des Urteils aus und geben alles das, was für oder gegen die Apokatastasis gesagt werden kann.“  
„Korrespondenzblatt f. d. ev. Konferenz.“

## Christliche Ethik.

Vom Geh. Kirchenrat Prof. Dr. **Ludwig Lemme**. 1. Bd. XV 640 S. Preis: M. 11.— brosch., M. 13.— geb. in Hbfrz. II. Bd. IV. S. 641—1218. Preis: M. 10.— brosch., M. 12.— geb. in Hbfrz.

„Das so umfassende große Werk bietet also in Wirklichkeit ein allseitig korrekt ausgeführtes Gemälde der ev. christlichen Ethik. Man findet sich nicht nur leicht darin zurecht, sondern fühlt sich auch wohl darin, zumal da man merkt, daß die gegenwärtige Literatur überall gebührende Berücksichtigung gefunden hat und alte, von einem Buch ins andere fortgeerbte Bypse abgeschnitten sind. Wer nicht Rationalist ist, wird seine Freude an dem Werke haben können; Studierenden und Pfarrern wird es von großem Nutzen sein, es sei daher mit Recht beistens empfohlen.“

„**Rheinisches Pfarrersblatt**.“

„... ist eine der ausgezeichnetsten Erscheinungen der letzten Jahre auf dem theol. Büchermarkt und ein Werk, welches einen bleibenden Wert für die christl. Gemeinde sowohl, wie für die theologische Wissenschaft behalten wird, denn es ist, wie wir ausdrücklich bemerken möchten, in so verständlichem Deutsch geschrieben, daß auch christlich gebildete Laien einen großen inneren Gewinn und eine Bereicherung ihrer christlichen Erkenntnis von der Lektüre haben werden. Es ist ein Buch, das man bei wiederholter Lektüre mit steigendem Genuße liest.“

Aus einer umfangreichen Besprechung der „**Lutherischen Rundschau**.“

„Der Verfasser, einer der bekanntesten, in positiven Kreisen angesehensten Theologen der Gegenwart, läßt hiermit ein Werk ausgehen, das die reife Frucht langjähriger Studien darbietet. Es ist eine köstliche Gabe. Die Geschlossenheit der mit geschulter Energie bis ins einzelne ausgebauten Gedankenwelt umschließt den ganzen Reichtum biblischen Glaubensgehaltes und christlicher Lebenserfahrung, soweit er von einer starken Persönlichkeit gefaßt werden kann. Mit enormem Fleiß ist der ungeheure Stoff gesammelt, mit Klarheit und Schärfe der Begriffsbildung und -Anwendung gesichtet und mit einer so innerlichen Anteilnahme zur Darstellung gebracht, daß sich der Leser bald dem mächtigen Einfluß der Ausführungen nicht zu entziehen vermag. Das durch und durch wissenschaftliche Gepräge bietet zwar zunächst dem Nichttheologen einige Schwierigkeit, aber nach wenigen Kapiteln ernster Lektüre ist sie überwunden, und der reiche Gewinn fällt uns fast mühelos in den Schoß. ... Die Theologie wird um Lemmes Ethik nicht heruntermommen, sondern sie beachten und mit ihr sich abfinden müssen.“

„**Kreuz-Zeitung**.“

„Endlich — und das ist nicht der geringste Vorzug dieser neuesten Ethik — ist sie nicht nur für die gelehrte Theorie brauchbar, sondern erst recht und fast noch mehr für die kirchliche Praxis. Die meisten Abschnitte können vortrefflich zur Grundlage von Predigten oder populären Vorträgen gemacht werden. Der praktische Geistliche, der das Studium dieser Ethik vornimmt, wird ihm nicht nur mittelbaren, sondern auch unmittelbaren Gewinn für seine berufliche Tätigkeit entnehmen.“

Aus einer langen Besprechung des „**Theologischen Literaturberichts**.“

Biblische Zeit- und Streitfragen. 3:8

Herausgegeben von  
Prof. D. Kropatschek.

---

Talmud  
und  
Neues Testament.

Von

Eduard König,

Dr. phil. und theol.,  
ordentlichem Professor an der Universität Bonn.

5. Tausend.



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

---

Alle Rechte sind vorbehalten.

---

## Einleitung.

An das hebräische Alte Testament, das die von der palästinisch-babylonischen Judentum als maßgebende Grundlage ihrer Religion anerkannten neununddreißig Schriften umfaßt und nach seinen drei Hauptteilen im Jahre 132 v. Chr. vom Enkel Jesus Sirachs im Vorwort zur griechischen Übersetzung der Sprüche seines Großvaters erwähnt ist, schlossen sich als zweiter Kreis von Schriften über die Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion die Apokryphen an. Dies sind kurz gesagt die Bücher und Buchteile, welche von der hellenistischen Judentum (zunächst in Alexandria) zur ältesten griechischen Übersetzung des Alten Testaments, die von siebenzig (Septuaginta = LXX) Übersetzern herkommen soll und deshalb nach ihnen genannt zu werden pflegt, als weitere Ausprägungen der israelitisch-jüdischen Religionsanschauung hinzugefügt worden sind. Sie sind von etwa 180 v. Chr. an, wo das Buch Jesus Sirachs entstanden ist, in den letzten zwei vorchristlichen Jahrhunderten geschrieben worden außer dem 4. Buch der Makkabäer (vgl. über den Namen „Apokryphen“ und ihre literarischen Verhältnisse meine Einleitung ins A. T. § 93—108). Dazu gesellten sich — zum Teil in derselben Zeit — als dritter Kreis von Literaturprodukten, in denen die Entwicklung der religiös-sittlichen Ansichten des Judentums ihre Darstellung gefunden hat, die sogenannten Pseudepigraphen des Alten Testaments, soweit sie jüdischen Ursprungs sind. Über diesen Literaturkreis handelt meine Einleitung in § 109—122. Ein vierter Kreis von literarischen Erzeugnissen über die Ausgestaltung der religiös-moralischen Anschauungen des Judentums beginnt mit dem Werke, das den Namen Talmud führt.



1. Dieser Ausdruck bedeutet als Ableitung vom Zeitwort lamád „lernen“ einfach „Lehre“ und bezeichnet das Werk, das die Schriftgelehrten (Sôpherim oder γραμματεῖς) durch ihre Diskussionen über viele Punkte des religiösen, sittlichen und gottesdienstlichen Gebietes nach und nach aufgebaut haben. Es setzt sich nämlich aus folgenden Schichten zusammen. Seine Grundlage wird von der Mischna gebildet, was eigentlich „Wiederholung“ bedeutet, aber nach dem Grundsatz repetitio est mater studiorum dann im Sprachgebrauch den Sinn von „Gesetzeslehre“ bekommen hat, und zwar „die sog. mündliche Gesetzeslehre“ im Unterschied vom geschriebenen Gesetze bezeichnet (so auch Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. I, 3. Aufl., S. 114). Dieses Werk besteht aus sechs Abschnitten (Sedarim oder Ordnungen), nämlich 1. Zera'im: über Landbau und Feldfrüchte; 2. Mo'ed: über Feste; 3. Naschim: über Frauenangelegenheiten; 4. Neziqin „Beschädigungen“: über Gerichtssachen; 5. Qodaschim: über Opfer und Weihgaben; 6. Teharôth „Reinheiten“, ein Euphemismus für Fälle levitischer Unreinheit. In diesen sechs Hauptabschnitten sind 63 Traktate enthalten, und der erste heißt Berakhôth „Segnungen oder Lobsprüche“. Zu dieser „Mischna“ trat als Ertrag weiter fortgesetzter Erörterungen eine doppelte Gemara (Ergänzung oder Vervollständigung) hinzu: eine palästinische, die an der jüdischen Gelehrtenschule zu Tiberias ausgebildet wurde, und eine babylonische, die von den Lehrern der jüdischen Universitäten (kalla) in Sura (oder Sora), Nehardea usw. stammt. Auf diese Weise entstand der palästinische Talmud, der gewöhnlich, wenn auch mißbräuchlich, der jerusalemische Talmud heißt (d. h. die Mischna mit der palästinischen Gemara) und der umfangreichere babylonische Talmud (d. h. die Mischna samt der babylonischen Gemara).

Was die Aufgaben der erwähnten Teile des Talmud anlangt, so brauche ich fast nur auf die von mir benutzten zu verweisen: Mischna sive totius Hebraeorum iuris, rituum, antiquitatum ac legum oralium systema etc. Latinitate donavit ac notis illustravit Guilelmus Surenhusius (1698—1703) und Mischnijôth, hebräisch mit Punctuation und deutsch in hebräischen Buchstaben, herausgegeben von der „Gesellschaft von Freunden des Gesetzes und der Erkenntnis“ (bei Lewent in Berlin 1831 f.). Aus der Mischna sind

mehrere Traktate auch in Einzelausgaben erschienen: Schabbâth; Jômâ (der Tag z. z. d. h. der Versöhnungstag); 'Abôda zara (Götzendienst) und Pir'qê Abôth („Die Sprüche der Väter“), herausgegeben und erläutert von H. L. Strack (1888—1904); ferner der Traktat Berakhôth sowie die Traktate Jômâ und Pir'qê Abôth sind „ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum N. Test. mit Anmerkungen versehen“ worden von P. Fiebig (1905 f.). — Den jerusalemischen Talmud benütze ich in der Ausgabe, die zu Krotoschin 1866 erschienen ist (ein Folioband), den babylonischen Talmud aber in der Ausgabe, die zu Warschau 1863—1868 in zwölf Bänden gr. 8<sup>o</sup> herausgekommen ist. — Art des Zitierens: Bei der Mishna geschieht es nach Traktaten, Kapiteln und Paragraphen, beim jerusalemischen Talmud nach Traktat, Kapitel und Seite sowie Kolumne, beim babylonischen Talmud nach Traktat und Blattzahl mit der Seite a oder b, weil die Zählung der Blätter in allen Ausgaben übereinstimmt.

2. Die Entstehungszeit des Talmud ist ein für seine Vergleichung mit dem Neuen Testament sehr wichtiger Punkt. Sie ist aber so zu bestimmen.

Zunächst über die Zeit der Abfassung der oben erwähnten einzelnen Hauptschichten des Talmud ist folgendes das Wahrscheinlichste. Die Zusammenstellung der Mishna stammt von dem Tannaiten (Mishnalehrer) Rabbi Juda, der die Beinamen ha-Nasi' „der Fürst“ oder ha-Qadôsch „der Heilige“ führt und gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. „einen großen Einfluß auf die Entwicklung der Schule zu Tiberias ausübte“ (H. L. de Graaf, de joodsche wetgeleerden in Tiberias 1902, 23). Es kann doch auch kein ernstlicher Zweifel darüber herrschen, daß diese Zusammenstellung oder Redaktion eine schriftliche war. Denn eine in Gedanken gemachte Zusammenstellung, die dann im Gedächtnis festgehalten und vererbt worden wäre, ist schon an sich schwer begreiflich, aber es fehlt auch nicht an Zeugnissen dafür, daß schon im 2. Jahrh. n. Chr. Aufzeichnungen auch sogar über Lehrsätze gemacht wurden (siehe Beweise bei Strack, Einleitung in den Talmud, 2. Aufl. 1894, 52 f. und bei Schürer I<sup>3</sup>, 122 f.). Jedenfalls ist dies „die Hauptsache, daß diese Zusammenstellung die verschiedenen Auffassungen der Richtung Akibas, die schon lange die Oberhand hatte, zu einer Einheit verband und die

Richtung Ismaels und anderer mehr in den Hintergrund drängte“ (de Graaf a. a. O. 24). Die Herstellung des jerusalemischen Talmud geschah um 350—400, indem Umöräer („Sprecher“, die auf die Mischnaperiode folgenden Rabbinen) von Tiberias die neuen Diskussionen zusammenstellten (de Graaf a. a. O. 96. 99). Der babylonische Talmud wurde um 450—500 redigiert (Strack, Einl. 66).

Über die wichtigste Frage ist die, wie weit der Inhalt des Talmud über die Zeit der Mischnazusammenstellung (ca. 180 n. Chr.) zurück eine Autorität beanspruchen kann.

Nun mit begründeter Sicherheit können erstens einzelne bestimmte Aussagen des Talmud oder vielmehr der Mischna nur dann für eine vor 180 n. Chr. liegende Zeit gelten, wenn sie im Namen eines vorher lebenden Autors überliefert sind. Solche Autoren sind nun aber über Hillel und Schammai, die älteren Zeitgenossen Jesu Christi, weiter zurück noch durch vier Generationen von Gelehrten genannt (Pir. Aböth I, § 4—15). Zweitens bei allgemein geltenden Bestimmungen aber, wie z. B. denen über die am Sabbath verbotenen Arbeiten, kann die Entstehungszeit so weit zurückreichen, als die Periode des in der Mischna gesammelten Stoffes nach andern Anzeichen rückwärts sich erstrecken kann. Als solche Anzeichen möchte ich aber folgende geltend machen: Zunächst hat Schürer (I<sup>3</sup>, 119—122) beobachtet, daß „der abschließenden Redaction der Mischna bereits zwei ältere Schichten schriftlicher Aufzeichnungen vorangegangen sind“, und zwar aus der Zeit zwischen 100 und 160 n. Chr. Ferner führen jene vor Hillel und Schammai erwähnten vier Gelehrten Generationen bis etwa 150 v. Chr. zurück, und ein Vertreter der dritten unter diesen Generationen (Simon ben Schetach) war wirklich ein Zeitgenosse des Königs Alexander Jannäus (104—78) und der Königin Alexandra (78—69), lebte also um 90—70 v. Chr. (Schürer II<sup>3</sup>, 356 f.). Endlich könnte doch auf jeden Fall die Ausbildung solcher allgemeiner Bestimmungen der Mischna, wie z. B. über den Sabbath oder über Unreinheit und Reinigung, doch nur höchstens bis in die Nähe der Zeit der Kanonisierung des geschriebenen pentateuchischen Gesetzes zurückreichen, die unter Esra und Nehemia ca. 444 geschah (Neh. 8—10). Denn was damals über die Feier des

Sabbaths usw. galt, steht ja eben in dem geschriebenen Gesetze! Wie dieses aber von Mose überliefert wurde, steht ausdrücklich im Talmud selbst, denn der überhaupt am weitesten zurückleitende Traktat „Sprüche der Väter“ beginnt mit den Worten: „Mose empfing das Gesetz (die Tora) vom Sinai her und überlieferte sie an Josua, und Josua an die Ältesten, und Älteste an Propheten, und Propheten überlieferten sie an Männer der großen Synagoge.“ Die Vorstellung von ihnen, welche nach der traditionellen Annahme (vgl. z. B. Jul. Fürst, der Kanon des A. T. nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch, S. 50 f.) von der Zeit Maleachis an bis in die Anfänge des 2. Jahrhunderts v. Chr. die Lehrentwicklung des Judentums überwacht haben sollen, besitzt aber ihre historische Grundlage in der Erzählung bei Neh. 8—10, daß zur Zeit Esras das Gesetz von der großen Versammlung des Volkes angenommen wurde (vgl. die Diskussion dieser Frage in meiner Einleitung § 90, 6). Erst diesen „Männern der großen Synagoge“ wird in dem angeführten Mischnatraktat Pir. Abôth in der unmittelbaren Fortsetzung jenes Zitats ein erstes Element der Lehrüberlieferung zugeschrieben, das außerhalb des von Mose bis zu ihnen überlieferten Gesetzes stand, nämlich „Seid vorsichtig im Gericht usw.“

Nach dieser wohl hier zuerst vorgenommenen Feststellung ist also die Zeit ein bestimmter Faktor bei der Vergleichung von Momenten des Talmudinhaltes mit anderen Literaturen, und dies entspricht auch der eigenen Tendenz der Sammler des Talmud. Denn wenn diese nicht die Zeit einer betreffenden Einzelbestimmung für wichtig gehalten hätten, würden sie nicht immer und immer wieder die Autoren der einzelnen vorgetragenen Ansichten hinzugefügt haben. Auf Grund dieser Erwägungen ist es verwerflich, wenn bestimmte Einzelaussprüche ausdrücklich genannter jüdischer Autoren, die erst in den Zeiten nach Chr. lebten, so neben Aussprüchen Jesu angeführt werden, als wenn sie mit ihnen gleich ursprünglich oder wohl gar deren Quelle sein könnten. Das ist hauptsächlich in bezug auf A. Wünsche „Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch“ (1878) zu bemerken. Denn um aus vielen Beispielen eines zu erwähnen, so zitiert er zu Christi Ausspruch „Bittet für die, so euch verfolgen!“ (Matth. 5, 44) aus dem babylonischen



Talmud (Rosch ha-schana 17 a) den Satz „Rabba sagte: Derjenige, der die ihm zugefügte Kränkung vergibt, dem vergibt Gott auch die Sünden.“ Aber was soll das für ein „Beitrag zur Erläuterung“ der Evangelien sein? Selbst wenn er dasselbe, wie Christi Wort besagte, würde er aus späterer Zeit stammen, denn der an der zitierten Talmudstelle erwähnte Rabba' (mit Aleph am Ende) starb 352 n. Chr. (Strack, Einl. 92.) Dies ist aber nur ein Beispiel anstatt hundert. Durch solche Zusammenstellungen von späteren Aussprüchen aus „Talmud und Midrasch“ mit den neutestamentlichen Sätzen wird nichts weiter erzielt, als diesen ihre Stellung in der Kulturgeschichte zu rauben. Es ist deshalb sehr zu loben, daß P. Fiebig in „Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu“ (1904) bei jedem altjüdischen Stück die Zeit dessen, dem es zugeschrieben ist, bemerkt, und daß Erich Bischoff in seinem Buche „Jesus und die Rabbinen“ (1905) von solchen unchronologischen Zusammenstellungen rabbinischer und neutestamentlicher Aussprüche sich gänzlich ferngehalten hat.

Bei Befolgung dieser richtigen Methode wird es sich zeigen, ob das wahr ist, was Wünsche (S. V) beistimmend aus L. Stein, „Die Schrift des Lebens“ (II, S. 281) zitierte: „Es (was der Stifter des Christentums gesagt hat) ist jüdischer Geist, alter Wein in neuen Schläuchen.“

In bezug auf die Zeit der Entstehung des Neuen Testaments meine ich aber nur kurz die Überzeugung aussprechen zu dürfen, daß sie innerhalb der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts liegt. Denn sie beginnt mit der Abfassungszeit der Thessalonicherbriefe (ca. 53 und 54 n. Chr.) und anderen Paulusbriefen, setzt sich über die Entstehungszeit des Markusevangeliums (gemäß Eusebius, Hist. eccles. III, 39 und Irenäus, Adversus haereses III, 11: „Nach dem Tode, der *ἐξόδος* des Petrus“, und nach Mt. 13, 13 ff. noch vor der Zerstörung Jerusalems) fort bis zur Abfassungszeit des Johannesevangeliums, die nach meinem Urteile noch vor das Jahr 100 fällt. Denn nach Irenäus (Adv. haer. III, 1), nach Klementis Alexandrinus bei Eusebius VI, 14, nach Origenes bei Eusebius VI, 25 und nach Eusebius selbst (III, 24) hat Johannes zwar als letzter unter den Evangelisten geschrieben, aber sie bezeugen doch eben, daß er unser viertes Evangelium geschrieben hat, und dies hat er, wenn er auch



lange lebte, doch nach aller Wahrscheinlichkeit zwischen 90 und 100 getan.

Sagt doch auch Ab. Harnack im Vorwort zu seiner Schrift „Lukas der Arzt“ (1906) mit starker Betonung: „In den Jahren 30—70, und zwar in Palästina, näher in Jerusalem, ist eigentlich alles geworden und geschehen, was sich nachher entfaltet hat. Nur das jüdisch stark durchsetzte Phrygien und Asien hat daneben noch eine wichtige Rolle gespielt,“ und „in bezug auf den chronologischen Rahmen, die Mehrzahl der leitenden Personen, die genannt werden, und den Boden ist die alte Überlieferung wesentlich im Rechte.“

Übrigens schlossen sich an den Talmud noch weitere Schichten der jüdischen Literatur an: die Tosephtâ „Hinzufügung“, eine weitere Zusammenstellung von Lehrsätzen, Erläuterungen und Ergänzungen, zunächst zur Mišna (herausgegeben von M. S. Zuckermandel 1880); ferner die Midraschim, „Untersuchungen, Auslegungen“, und zwar zunächst die älteste Reihe: Mekhilâ (zum Exodus; neuere Ausgaben von Weiß 1865 und von M. Friedmann 1870), wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, ferner Siphra („das Buch“ [!], ein Kommentar zum Leviticus, z. B. herausgegeben von Malbim und nach ihm aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammend), sodann Siphre („die Bücher“, nämlich Numeri und Deuteronomium, die in diesem Kommentar erläutert sind; unrichtig mit „Siphri“ wiedergegeben; ediert von M. Friedmann 1864), ebenfalls dem dritten Jahrhundert angehörig. Dazu kommt folgende Reihe von Midraschim: Bereschith rabba, d. h. die große, erweiterte Genesis; Schemoth (= Exodus) rabba usw. Daneben sind doch wohl noch folgende zwei geschichtliche Werke zu erwähnen: Séder 'olam rabbâ (Chronicon mundi maius), das die Schicksale Israels bis 132 n. Chr. erzählt und — obgleich nicht sicher — von Jose ben Chilpeta, dem Lehrer Judas des Heiligen, verfaßt ist (vgl. G. Marr-Dalman, Traditio rabbinorum veterima, p. 39: „Perperam Tannaio [Mišnalehrer] Jose bar Chalephta adscribitur“). Ferner das Séder 'olam zûtâ (oder zôtâ ausgesprochen nach Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch 1901 s. v.), Chronicon mundi minus, das ca. 800 n. Chr. verfaßt ist. Beide werden von mir in der Amsterdamer Ausgabe von Meyer benützt.

3. Die Vergleichung des Talmud mit dem Neuen Testament wäre auch schon dann wichtig, wenn dem Talmud keine besondere Autorität für die jüdische Religionsgesellschaft zukäme. Auch schon als literarisches Spiegelbild einer Entwicklungsperiode des israelitisch-jüdischen Geisteslebens würde das talmudische Schrifttum mit der klassischen Literatur des Christentums zu konfrontieren sein, um das Maß der Originalität und den Höhegrad des geistigen Gehaltes des einen und des andern dieser beiden Schriftenkomplexe festzustellen. Aber diese Vergleichung ist um so wichtiger, als der Talmud auch eine sehr hohe Autorität für die jüdische Religionsgesellschaft besessen hat und besitzt.

Allerdings gilt dies genauer nur einfach für den babylonischen Talmud, denn, wie es in den einleitenden Vorbemerkungen zu dem mir vorliegenden Probeblatt einer neuerdings aus jüdischen Kreisen hervorgegangenen Talmud-Übersetzung heißt: „Von den beiden Talmudsammlungen hat nur der babylonische für die Juden maßgebende Autorität erlangt.“ Diese Autorität war im Grunde allerdings immerhin nur eine relative, weil, wie im Talmud selbst gesagt ist, das mündliche Gesetz aus dem schriftlichen abgeleitet wird (bab. Babâ mesî‘â 59b) und weil die schriftliche Tora abgeschlossen ist, die mündliche aber nicht und durch neue Entscheidungen verändert werden kann, wie in Ferd. Webers „System der altsynagogalen Theologie“ (S. 99 f.) im einzelnen belegt ist. Aber diese Inferiorität des im Talmud gesammelten mündlichen Gesetzes wurde doch in der Praxis oft auch vergessen. Denn ebenfalls im Talmud selbst kommen solche Aussprüche, wie dieser, vor: „Befreundeter sind die Worte der Schriftgelehrten im Verhältnis zu den Worten des Gesetzes und sind geliebter oder teurer im Vergleich mit den Worten des Gesetzes“ (jer. Berakhôth, fol. 3 aß, d. h. 2. Kolumne bei Abschnitt 7). Doch, wie gesagt, ist dies für die Wichtigkeit der Vergleichung von Talmud und Neuem Testament nicht von entscheidender Bedeutung.

I.

# Religionsgeschichtliche Grundstellung zum Alten Testament.

## 1. Stellung zu Gesetz und Prophetie.

Die besondere Gottesbeziehung Israels war ja schon von Abrahams Periode her durch Bundesforderungen geregelt, aber auch in Bundesverheißungen wie vom Glanze der Abendsonne umleuchtet, deren Purpurstrahlen schließlich in der Ankündigung eines neuen Bundes den Ausgang eines neuen Tages der Gottesreichsgeschichte in Aussicht stellten. Welche Stellung nahm nun die *Mischna* zu dem fordernden und dem weissagenden Teile der Bundesgrundlagen ein? Wir lesen z. B. den Traktat „Sprüche der Väter“ durch und finden als Fortsetzung der schon oben (S. 5) übersehten Eingangssätze diese Aussagen:

„Seid vorsichtig im Gericht und stellt viele Schüler auf und macht einen Zaun für das Gesetz (hebräisch: *Tora*)! <sup>2</sup> Simon der Gerechte gehörte zu den Überresten der großen Synagoge. Er pflegte zu sagen: Auf drei Dingen beruht die Welt: auf dem Gesetz, auf dem Kultus und auf der Erweisung von Wohltaten. <sup>3</sup> Antigonos aus Sokho empfing (die Überlieferung) von Simon dem Gerechten. Er sagte: Seid nicht den Knechten gleich, die dem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid den Knechten gleich, die dem Herrn ohne Rücksicht auf Lohn dienen, und die Furcht des Himmels (= Gottes) sei über euch! <sup>4</sup> Jose, Sohn Jo'ezer's aus der Stadt Sereda, sagte: Laß dein Haus einen Sammelpunkt für weise Männer sein und laß dich bestäuben im Staub ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Worte! <sup>5</sup> Jose, Sohn Johanan's, ein Jerusalemer, sagte: Dein Haus sei allseitig offen, und Elende sollen die Kinder deines Hauses sein, und schwache nicht zuviel mit dem Weibe, jeder schon mit seinem eigenen Weibe, noch viel weniger aber mit der Frau seines Nächsten, daher sagen auch die Weisen: so oft ein Mensch überflüssige Reden mit einem Weibe führt, zieht er sich Unglück zu und wird abgehalten von Beschäftigung mit dem Gesetze, und sein Ende ist: er erhält die Hölle als Erbteil. <sup>6</sup> Josua, Sohn Perachjas,

und Nittaj aus Arbel empfangen, nämlich Josua, Sohn Perachjas, sagte: Verschaffe dir einen Lehrer und erwirb dir einen Studiengenährten und beurteile alle Menschen gemäß ihrem Verdienst. <sup>7</sup> Nittaj aus Arbel sagte: Entferne dich von einem bösen Nachbar und verbünde dich nicht mit dem Gottlosen und verzweifle nicht an der Vergeltung. <sup>8</sup> Jehuda, Sohn des Tabbaj, und Simon, Sohn Schetachs, empfangen, und Jehuda tat den Ausspruch: Mache dich nicht den Anwälten gleich, und wenn die Rechtsparteien vor dir stehen, sollen sie dir beide als Abeltäter gelten; sind sie aber entlassen, so sollen sie dir als nichtschuldig gelten, sobald sie den Urteilspruch angenommen haben. <sup>9</sup> Simon, Sohn Schetachs, lehrte: Frage die Zeugen gehörig aus und sei behutsam dabei in deinen Worten, daß sie nicht eben aus diesen heraus erst Unwahrheit sagen lernen. <sup>10</sup> Schema'ja und Abtalion empfangen von jenen beiden die Überlieferung. Schema'ja lehrte: Liebe die Beschäftigung und hasse das Herrschen und bekenne dich nicht zur Obrigkeit! <sup>11</sup> Abtalion lehrte: Ihr Weisen, seid behutsam in euren Worten, daß ihr nicht etwa die Strafen des Erils erleiden müßt und ihr an einen Ort kommt, wo das Wasser getrübt ist, und die Schüler, die nach euch kommen, davon trinken und sterben, und der Name des Himmels (= Gottes) dadurch entweiht wird. <sup>12</sup> Hillel und Schammaj empfangen wieder von jenen beiden die Überlieferung, und Hillel lehrte: Gehöre zu den Schülern Aarons, sei friedliebend und friedestiftend, liebe die Geschöpfe und ziehe sie heran zum Geseze. <sup>13</sup> Er pflegte auch zu sagen: Wer den guten Namen mißbraucht, verliert ihn; wer seine Kenntnisse nicht vermehrt, vermindert sie; wer aber gar keine Lehre sucht, ist des Todes schuldig, und wer sich der Krone bedient (d. h. die Gesezeslehre als Mittel zu äußerlichen Zwecken braucht), schwindet dahin. <sup>14</sup> Derselbe sagte: Wenn ich nicht für mich arbeite, wer soll es für mich tun? Tue ich es aber für mich, was bin ich? Wenn ich es aber nicht jetzt tue, wann denn? <sup>15</sup> Schammaj lehrte: Mache dein Gesezesstudium zu einer bestimmten Beschäftigung! Sage wenig und tue viel und nimm jedermann mit Freundlichkeit auf! <sup>16</sup> Rabbân Gamaliel sagte: Gehe dir einen Lehrer und vermeide das Zweifelhafte und verzehnte nicht zu oft nach bloßem Ungesähr! <sup>17</sup> Sein Sohn Simon sagte: Alle meine Tage

bin ich zwischen den Gelehrten aufgewachsen und habe für den Menschen nichts Besseres, als Schweigen, gefunden, und nicht das Studium ist das Wesentliche (die Wurzel), sondern die Tat, und wer auch immer viel Worte macht, bringt Sünde zuwege. <sup>18</sup> Rabbi Simon, der Sohn Gamaliels, sagt (auch): Auf drei Dingen beruht der Bestand der Welt: auf Rechtspflege und Wahrheit und Frieden; denn es ist gesagt [Sach. 8, 16]: Nach Wahrheit und unverletztem Recht richtet in euren Toren! Kap. II: <sup>1</sup> Welches ist der rechte Weg, den der Mensch sich erwählen soll? Jeder, der für die, die ihn betreten, eine Ehre ist und ihm Ehre von den Menschen einbringt. Sei auch behutsam bei einem geringen Gebot, wie bei einem schweren, denn du kennst nicht die Lohngabe der Gebote, und berechne den Verlust, den du etwa bei der Ausübung eines Gesetzes erleidest, im Verhältnis zu der mit ihm verbundenen Belohnung und berechne den Lohn einer Übertretung im Verhältnis zu dem mit ihr verbundenen Verlust und achte auf drei Dinge, und du kommst nie zu einer Übertretung: Wisse, was über dir ist! Ein sehendes Auge und ein hörendes Ohr, und alle deine Taten sind ins Buch geschrieben. <sup>2</sup> Rabbi Gamaliel, der Sohn von Rabbi Juda dem Fürsten, sagte: Es empfiehlt sich, das Gesetzesstudium mit einem irdischen Berufe zu verbinden, denn die Bemühung in beiden läßt Sünde vergessen, und alles Gesetz(esstudium), mit dem nicht eine (andere) Beschäftigung verbunden ist, dessen Ende ist Erfolglosigkeit und zieht Sünde nach sich, und alle, die sich mit den Gemeindeangelegenheiten beschäftigen, müssen im Namen des Himmels (= Gottes) sich mit ihnen beschäftigen, denn das Verdienst ihrer Väter ist ihre Hilfe, und ihre Gerechtigkeit besteht für immer, und auch weise ich viel Lohn zu, wie wenn ihr sie (die Gerechtigkeit) hergestellt hättet.“

Hier kann mit der Vorführung dieses Textes abgebrochen werden, und es ist nur noch hinzuzufügen, daß der Ausdruck Tora richtig von uns mit „Gesetz“ wiedergegeben worden ist. Denn Tora bedeutet ursprünglich „Weisung“, aber dann „Gesetz“, wie auch die griechische Übersetzung mit ihrem νόμος bezeugt, und mit Unrecht ist Schürer von Eschelbacher in „Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie“ (1907, 36) getadelt worden, weil er an einer andern Stelle den Ausdruck



Tora mit „Gesetz“ und nicht mit „Lehre“ übersetzt hat. Diese Zurechtweisung Schürers ist um so ungerechter, als in der von jüdischen Gelehrten übersetzten Mischna (Berlin 1831 f.) der Ausdruck Tora mit „Gesetz“ wiedergegeben wird (Berakoth 1, 2). Auch z. B. W. Bacher übersetzt Pir. Aboth 2, 14 mit „Sei emsig im Studium des Gesetzes!“ (Agada der Tannaiten, 2. Aufl. 1903, Bd. 1, 72). Der Vorwurf Eschelbachers gegen Schürer ist also auch danach ungerecht, abgesehen davon, daß Tora auch als Gegensatz zu Nebi'im „das Gesetz“ bedeutet. Es läßt sich auch sonst beobachten, daß jüdische Gelehrte den Ausdruck Tora keineswegs immer mit „Lehre“ übersetzen, wie Eschelbacher a. a. O. gegenüber Schürer behauptet, sondern wo Tora nicht „Lehre“ bedeuten kann, wie z. B. hinter dem Zeitworte „erfüllen“, da lassen sie lieber das hebräische Wort Tora (z. B. bei Bacher, Ag. d. Tan. 1, 163). Mit um so größerem Unrecht behauptet Eschelbacher, Schürer sage für Tora „Gesetz“, damit es an „Sagung“ erinnere. Nein, Schürer übersetzt nur richtig. Dagegen Eschelbacher will nicht „Gesetz“ als Übersetzung von Tora gelten lassen, damit ein Anzeichen der Tatsache aus der Welt geschafft werde, daß das Gesetz in den Vordergrund der jüdischen Anschauungsweise getreten ist.

Diese Übersetzung von Pir. Aboth 1, 1—2, 2 gewährt schon einen Eindruck von dem Verhältniß dieser Schriftgelehrsamkeit zu Gesetz und Prophetie, und wie in dem übersetzten Abschnitte das Gesetz oft betont war, so heißt es auch weiter: „Wer das Gesetz vermehrt, vermehrt das Leben“ (2, 8), ferner in § 9; § 14: „Sei wachsam zu lernen das Gesetz!“; 3, 2: „Wenn zwei zusammen sitzen, und es handelt sich zwischen ihnen nicht um das Gesetz, so ist dies eine Sitzung von Spöttern“. Ebenso wird Beschäftigung mit dem Gesetz weiter empfohlen in 3, 3. 5. 6. 11. 13 („Überlieferung ist ein Zaun für das Gesetz“). 14: „Eine gute Lehre habe ich euch gegeben in meinem Gesetze“; § 16: „Wenn es kein Gesetz gibt, gibt es kein Mehl (= Nahrung) usw.“; 4, 6. 9. 10. 13: „Drei Kronen gibt es: die Krone des Gesetzes und die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums“; 5, 8 (Schluß) und 22: „Rehre um und wende sie (die Gesetzeslehre) von allen Seiten, denn alles ist in ihr enthalten, und du wirst alles darin erblicken!“ Auch das Verdienst der Väter ist in 2, 2 besprochen, und man

liest vom „Lohn der Gerechten, welche die Welt bei Bestand erhalten“ (5, 1), oder „Abraham empfing den Lohn von Ihnen allen“ (5, 2) oder „Mose war rein (tugendhaft) und führt die Menge zur Reinheit“ (5, 8), und jener Traktat schließt in 5, 23 mit dem Satze: „Nach Verhältniß der gegebenen Mühe (in der Erlangung der Vollkommenheit) wird auch der Lohn erfolgen.“

Aber von der Weissagung ist nicht die Rede. Das Einzige, was in diesem umfassenden Traktat in bezug auf die Zukunft Israels vorkommt, ist: „Es sei dir wohlgefällig, Jahve, unser Gott, daß deine Stadt eilig in unsern Tagen gebaut werde, und gib unsern Teil an deinem Gesez!“ (5, 20.) So kühl steht aber überhaupt die älteste Reihe der Mischnalehrer den Weissagungen gegenüber. Denn von den Schriftgelehrten bis Hillel hat sich auch außerhalb ihrer oben übersehten Aussprüche „kein einziger messianischer Spruch erhalten“. Dies hat auch Jos. Klausner in seiner eindringenden Schrift „Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten“ (1904) ausdrücklich anerkannt (S. 3). Er will die Tatsache so erklären. Er meint: „Die Schriftgelehrten richteten ihr Augenmerk auf die Schriftauslegung und auf die ethische Ausbildung des Volkes (Hillel der Ältere), ohne sich um die messianischen Vorstellungen [!] viel zu kümmern“ (ebenda). Als ob die prophetischen Aussagen über die Zukunft des Gottesreiches nicht auch zur Schrift gehört hätten! Der tiefere Grund für die Zurückstellung der prophetischen Aussprüche liegt in einer Anschauung, wie sie schon oben belegt worden ist und auch im jerusalemischen Talmud (Berakhöth 3 a  $\beta$ ) so ausgedrückt wird: „Die Worte von Ältesten (vgl. „die Aussätze von Ältesten“ in Matth. 15, 1!) sind gewichtiger, als Worte von Propheten.“ Aber möchte doch die rein ignorierende Stellung der Mischnalehrer bis zur römischen Zerstörung Jerusalems (Klausner, S. 6) gegenüber den messianischen Weissagungen veranlaßt sein, wie sie wolle. Die Stellung ist doch eben da, und das Neue Testament bildet einen Gegensatz dazu. Es stellt nicht nur die Prophetie neben das Gesez (Matth. 5, 17 usw.), wie es nach der vorhergehenden Gottesreichsgeschichte in Ordnung war, sondern es verkündigt den Anbruch der Erfüllungsperiode. Dies liegt schon in Jesu Auftreten selbst. Dies liegt ferner gleich in dem ersten Satze, mit dem er seine Verkündigung

eröffnete: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen“ (Mt. 1, 15 a). Dazu gesellt sich aber sogleich noch die andere Tatsache, daß die Weissagung im Neuen Testament auch nach allen ihren Momenten, und zwar hauptsächlich ihren geistigsten und innerlichsten, beachtet worden ist, daß auch der Hinweis auf den neuen Bund in den grundlegenden Schriften des Christentums nicht ignoriert worden ist, wie dieser Punkt in meiner Schrift „Prophetenideal, Judentum, Christentum“ (1906, 76—83) genauer entfaltet wird.

In sehr bezeichnender Weise wird dem Talmud der Charakter der Erwartung und dem Neuen Testament der Charakter der enthüllten Wirklichkeit durch folgenden Umstand aufgeprägt: Aus allen Talmudstellen, die von Wünsche zu Matth. 3, 1 zitiert werden, schallt es wie ein Refrain heraus: Wenn die Israeliten Buße tun, so wird das Reich Gottes kommen. Aber aus Christi Mund hören wir: Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen!

2. Hieran reiht sich auch das formale Grundmoment an, wodurch die Lehrer und Lehren des Talmud sich von denen des N. T. unterscheiden. Jesus lehrte wie einer, der Vollmacht hat, und nicht, wie die Schriftgelehrten (Matth. 7, 29). Während Wünsche jenes jüdische Urteil von L. Stein über das Verhältnis der Lehre Christi zum Judentum (s. o. S. 6) ohne eine Miene des Widerspruchs zitiert hat, hat er das Urteil des Evangelisten „Jesus lehrte nicht wie die Schriftgelehrten“ übergangen, und wie hat er *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* gedeutet! Er sagt: „Die Rabbinen nennen jede ausgezeichnete Leistung, jedes hervorragende Talent גבורה (gebūra) und einen tüchtigen Gelehrten und Redner גבר (gebār oder gibbār) . . . Die Mischna (V, 6) erwähnt darum vorzugsweise des R. Elieser ben Jacob und nicht auch den [sic] R. Jehuda, weil jener ein großer Mann und zugleich auch ein Gelehrter (רב גבירה (rab gibbārajā)) war.“ Bei allen diesen Aussagen ist aber nur von einem Schriftgelehrten die Rede, der innerhalb seiner Kategorie hervorragend war. Das steht aber nicht auf demselben Niveau mit *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* „wie einer, der Vollmacht hat“. Daß dies eine Persönlichkeit bezeichnen will, die über ihre Klasse emporragt, wird ja auch noch durch die negativen Worte „und nicht wie die Schriftgelehrten“ verdeutlicht. Indes

diese Worte sind ja, wie gesagt, bei dem erwähnten Beurteiler von Rabbinen und Jesus mit völligem Stillschweigen bedeckt worden.

3. Die Verschiedenheit der religionsgeschichtlichen Grundstellung von Talmud und N. Test. wird weiter auch durch eine Stelle über die Wunder charakterisiert, die in den Sprüchen der Väter gelesen wird. Da heißt es nämlich (5, 5): „Zehn Wunder sind unseren Vätern im Heiligtum geschehen: Nie hat eine Frau eine Fehlgeburt gehabt infolge des Geruchs des geweihten Fleisches, und nie ist das geweihte Fleisch stinkend geworden von Ewigkeit her, und nie wurde eine Fliege im Schlachthause gesehen, und nie widerfuhr dem Hohenpriester am Versöhnungsfeste ein Zufall (bei qéri ist aber eine nächtliche Pollution gemeint, wie man aus bab. Berakh. 22a ersieht: „Einer, dem eine nächtliche Samenergießung widerfährt, und der kein Wasser zum Tauchbade hat (bá 'al qéri sche'en májim litbol lô)), und nie haben Regengüsse das Feuer der Holzstücke der Opferzurüstung ausgelöscht, und nie hat der Wind das Feuer des Altars verweht, und nie ist etwas Fehlerhaftes an der Pflichtgarbe, an den zwei Broten und an dem Schaubrote gefunden worden; das Volk stand (in dem Vorhofe) eng und konnte sich dennoch geräumig (= bequem) niederwerfen zum Anbeten; nie schadete eine Schlange oder ein Skorpion in Jerusalem von Ewigkeit her, und nie hat einer zum andern gesagt: Es ist mir in Jerusalem zu eng, hier zu übernachten.“ Der Geist dieser Wunder steht mit dem der Apokryphen, die neben den neutestamentlichen Schriften auftauchen, auf demselben Niveau.<sup>1)</sup> Die äußerlich materielle und zum Teil niedrige Sphäre, in

---

<sup>1)</sup> Eines von den apokryphischen Wundern soll ja darin bestanden haben, daß der Jesusknabe „einen feuchten Lehmbrei machte und daraus zwölf Sperlinge bildete. Und es war Sabbath, als er das tat. Es waren aber auch viele andere Kinder da und spielten mit ihm. Ein Jude aber sah, was Jesus tat [daß er am Sabbath spielte], ging alsbald hin und zeigte seinem Vater Joseph an: Siehe, dein Knäblein ist an dem Bache, hat Lehm genommen, zwölf Vögel gebildet und den Sabbath entweiht. Und als Joseph an den Ort gekommen war und (es) gesehen hatte, schrie er ihn an: Warum tußt du das am Sabbath, was man nicht tun darf? Jesus aber klatschte in die Hände, rief den Sperlingen zu und sprach zu ihnen: Fliegt fort! Und die Vögel flogen schreiend davon“ (Edgar Hennecke, neutestamentliche Apokryphen 1903, 67).



der sie spielen, und die religiös-sittliche Unmotiviertheit, die ihnen anhaftet, ist bei beiden Gruppen von Wundererzählungen die gleiche. Sie sind aus demselben kulturgeschichtlichen Milieu emporgewachsen.

Verwandt ist der Geist, der sich in den Ausführungen kundgibt, die zur Schöpfungsgeschichte des A. Test. hinzugefügt worden sind (Pir. Abôth 5, 6): „Zehn Dinge sind am Vorabend des Sabbath in der Abenddämmerung geschaffen worden, und dies sind folgende: Der Schlund der Erde (für Korah und seine Rotte in Num. 16, 32) und der Mund des Brunnens (des Brunnens der Mirjam [?Erod. 2, 15] und der Mund der Eselin (Num. 22, 28) und der Regenbogen und das Manna (Erod. 16, 15) und der Stab (nämlich Moses [Erod. 4, 2 usw.]) und der Schamir (worunter man einen Wurm verstand, der Steine zerspalten sollte) und die Buchstabenschrift und die Gesezestafelschrift und die steinernen Tafeln dazu, und manche sagen: Auch die bösen Geister und das Grab Moses und der Widder unseres Vaters Abraham (Gen. 22, 13), und noch andere sagen: Auch die erste Zange zur Anfertigung künstiger Zangen wurde damals gemacht.“

4. Welch bedeutsamer Lichtstrahl auf die Grundstellung, die von Talmud und Neuem Testament zur Geschichte der wahren Religion eingenommen wird, fällt auch von dem Gottesreichsbegriffe aus, den beide vertreten! Denn am jüdisch-talmudischen Begriffe von Gottesreich ist die irdisch-politische Seite im Vordergrund geblieben, die in der vorchristlichen Führung Israels immer mehr in den Hintergrund gerückt worden war.

Denn was schon mit der eigenartigen Besonderheit des ersten Besitztums der Patriarchen im Lande Kanaan — nämlich der Grabeshöhle bei Hebron (Gen. 23, 17 usw.) — über die wahre Beziehung zwischen dem speziellen Gottesreiche und der Erde angedeutet sein konnte, dies ist dann in der Prophetie immer klarer verkündet worden. Daß dem Königtum des Ewigen die Form eines weltlichen Staates nicht vollkommen adäquat sei, liegt ja auch in den prinzipiellen Worten von dem priesterlichen Königreich (Ex. 19, 5 f.) und in der Weigerung Gideons, eine erbliche Herrschaft über Israel zu übernehmen (Richt. 8, 23; 9, 8—15). Dies war das im Plane Gottes liegende Ideal, und sollte dieses etwa durch das profane Geschrei der Majorität nach einem Könige gleichwie „alle Nationen“



haben (1. Sam. 8, 5) ganz in Vergessenheit gebracht werden? O nein, auch in dieser Beziehung sollte sich die Sentenz bewähren, daß Israel eine besondere Existenz in der Weltgeschichte besitzen sollte (Num. 23, 9, vgl. 23; Deut. 33, 28; 2. Sam. 13, 12; Ps. 147, 20 usw.). Jenes Urbild der Herrschaft Gottes über Israel wurde auch in Sauls und sogar in Davids Zeit und weiterhin von den direkten Organen der alttestamentlichen Religion immer und immer wieder vor Übermalung mit Erdfarbe bewahrt (1. Sam. 15, 22; 2. Sam. 24, 11 usw.; 1. Kön. 11, 29 ff. usw.). Ja, dieses prinzipielle Verhältnis zwischen Gottesreich und irdischen Tendenzen wurde im Verlaufe der Weissagungsperiode immer heller beleuchtet. Der doch auch von Gott gelenkte Prozeß der Weltgeschichte und die in Gott ihren Quell besitzende Prophetenverkündigung wirkten zusammen, um immer klarer das Prinzip zur Geltung zu bringen, daß das im Welterlösungsplane Gottes zu begründende spezielle Gottesreich von der Art der Weltreiche und ihren Tendenzen getrennt werden müsse. Es war ja in Jesajas Zeit, wo die energische Einprägung dieses Prinzips begann (Jes. 30, 15. 1. 16; Sach. 9, 9 f. usw.), und ist nach der Heimführung Israels aus dem babylonischen Exil etwa der Thron der Davididen wieder aufgerichtet, oder ist gegenüber Antiochus Epiphanes etwa der jerusalemische Tempel durch Davididen gerettet worden? Im Gegenteil hat Gott die politische Herrschaft über Israel schließlich sogar an einen Edomiter übergehen lassen.

Über das talmudische Bild vom Gottesreiche besitzt in erster Linie einen irdischen, nationalen, politischen Charakter.

Denn Jochanan ben Zakai („im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts nach Chr., besonders in Jabne“, nach Strack, Einl. 78) tat den Ausspruch: Das Ohr eines hebräischen Knechtes, der sich zum Zeichen lebenslänglichen Knechtsdienstes anpfriemen läßt (Exod. 21, 6), ist „ein Ohr, das vom Berge Sinai her gehört hat“, „Du sollst nicht andere Götter haben mir zum Troß“ und doch von sich das Joch der Königsherrschaft des Himmels trennt und das Joch von Fleisch und Blut auf sich nimmt“ (Jer. Qidduschin 59 b, kürzer zitiert bei Dalman, die Worte Jesu I, 76). Also die Wahl lebenslänglicher Dienstbarkeit gegenüber einem irdischen Herrn wird als Gegensatz zur Untertanenschaft unter Gott hingestellt. Damit wird aber

diese selbst als ein äußerliches, irdisches Verhältniß charakterisiert. Ferner besaß das Gottesreich nach talmudisch-jüdischem Begriff einen irdisch-nationalen Charakter. Denn die einzige Anspielung auf die Prophetie, die in den Pirqê Abôth begegnet, lautet ja: „Es sei dir wohlgefällig, o Jahve, unser Gott, daß deine Stadt eilig in unsern Tagen wieder aufgebaut werde!“ (5, 20), und das alte Schemone-esrê-Gebet sagt in seiner elften Bitte: „Führe doch zurück unsere Richter, wie in früherer Zeit, und unsere Berater, wie am Anfang, und sei du allein König über uns!“ (Text 3. B. in Dalman's „Messianische Texte aus der nachkanonischen jüdischen Literatur“, S. 20). In einem andern Gebete läßt man Gott an seinem Tage aufstehen als „Zeugen für die Trauernden, welche mit mir über mein verwüstetes Haus Leid tragen“ (bei Dalman, die Worte Jesu I, 81). Wie die Gottezherrschaft schon darnach für das jüdisch-talmudische Denken einen lokal-politischen Charakter trägt, so auch nach den Worten des alten Gebetes Qaddisch (Text bei Dalman, Mess. Texte usw., S. 25, Formel b): „Erhöhet und gefeiert werde der Name des Höchsten, der bereit ist, . . . fremden Kult auszurotten von der Erde und kommen zu lassen den Kult seines Namens zu seinem Orte!“ Wie deutlich aber leuchtet diese Grundrichtung endlich auch aus dem praktischen Verhalten heraus, das die Judentum, deren Anschauungen und Bestrebungen sich im Talmud widerspiegeln, gegenüber der römischen Herrschaft betätigt hat!

Dagegen im Neuen Testament erscholl den talmudisch-jüdischen Sätzen gegenüber, die soeben angeführt worden sind, zunächst der Satz: „Hier ist nicht Knecht noch Freier!“ (Gal. 3, 28, 1. Kor. 12, 13, Kol. 3, 11 und vgl. auch Pauli Verhältniß zu dem Sklaven Onesimus im Philemonbriefe!). Nach Jesu Prinzipien konnte ein römischer Hauptmann oder ein Zolleinnehmer, also Beamte eines fremden irdischen Herrn, ebensogut Gottesreichsbürger werden, wie freigeborene Juden, die nicht in solchem weltlichen Dienste standen (Matth. 8, 5; 10, 3 usw.). Für Jesus Christus schlossen das Bürgertum im Gottesreiche und die Untertanenschaft in einem betreffenden politischen Reiche sich keineswegs einander aus, denn er verkündigte den Grundsatz: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist!“ (Matth. 22, 21; Mk. 12,

17, was im Einklang mit Röm. 13, 1 ff. steht). Im newtestamentlichen Begriff vom Gottesreiche ist dieses auch von einem lokalen Mittelpunkt und irdischen Grenzen losgetrennt. Denn Christi Grundanschauung über die Beziehung des Gottesreiches zur Erde hören wir aus seinen Worten an die Samariterin: „Es kommt die Zeit und ist schon jetzt da, daß ihr weder auf diesem Berge (Garizim, südlich von Sichem) noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten usw.“ (Joh. 4, 21 ff.) Der nicht irdische und unmaterielle Charakter des im N. Test. begründeten Gottesreiches ist ja aufs deutlichste auch in folgenden Sätzen ausgesprochen: „Das Reich Gottes kommt nicht metaparateréseos, d. h. so daß man seine Begründung beobachten könnte usw.“ (Luk. 17, 21; Joh. 18, 36), oder „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken usw.“ (Röm. 14, 17).

Wellhausen, der in seiner israelitischen und jüdischen Geschichte, S. 349 richtig gesagt hat: „Das Reich, das Jesus im Auge hatte, war nicht das Reich, worauf die Juden hofften“, bekommt von Eschelbacher (Das Judentum usw., 1907, 51) „ein leeres Spiel mit Worten“ vorgeworfen, und Eschelbacher meint, das Reich, auf das die Juden zur Zeit Jesu gehofft hätten, „sei in einem in jenen Jahrhunderten [!] entstandenen Gebete (Olenu) mit den Worten bezeichnet, daß die Welt vervollkommen werde zu einer Herrschaft des Allmächtigen, daß alle Menschenkinder seinen Namen anrufen, alle Freveler der Erde sich ihm zuwenden, alle Bewohner der Welt ihn erkennen“. Dieses aber sind Worte aus dem Gebete, das mit den Worten 'alénü beginnt und dessen Originalwortlaut bei Dalman (Messianische Texte usw., S. 27) steht. Dieses Gebet wird dem Rab (um 230 nach Christo) zugeschrieben, kann also nicht die Erwartungen der Juden zur Zeit Christi bezeugen. Außerdem heißt es in diesem Gebete vorher: „Wir harren auf dich, o Jahve unser Gott, daß wir eilends zu sehen bekommen die Verherrlichung deiner Macht, um die Götzen von der Erde zu vertilgen.“ Das muß aber doch durch eine göttliche Rundgebung geschehen, die man eben eine eschatologische nennt und deren Erwartung von Eschelbacher den Evangelien vorgeworfen wird (S. 37). Wenn aber das Judentum zu Jesu Zeit ein geistiges Gottesreich mit religiös-sittlichen Aufgaben und Gütern (im Sinne von Jes. 30, 15 &c)

erwartet hätte, warum hätten dann die Vertreter des Judentums Jesu Verkündigung nicht angenommen und gegen die römische Herrschaft gekämpft?

Noch mehr das innerliche Wesen des Gottesreiches wird durch folgende Verschiedenheit des talmudischen und des neutestamentlichen Gottesreichsbegriffes betroffen.

Nach dem talmudischen Judentum ist das Aufnehmen der Gottezherrschaft das Aufnehmen der Gesetze. Denn in Mi., Berakhôth 2, 5 liest man: „Ein Bräutigam (vielmehr: junger Ehemann) ist in der ersten Nacht und bis zum Ende des Sabbath's vom Lesen des Schemâ (Deut. 6, 4—8) befreit, wenn er nicht die eheliche Pflicht vollzogen hat. Es wird von Rabbi Gamaliel erzählt, daß er in der ersten Nacht, wo er geheiratet hatte, das Schemâ gelesen habe. Seine Schüler sprachen zu ihm: Hast du, unser Meister (rabbénû), uns nicht gelehrt, daß ein Bräutigam in der ersten Nacht vom Lesen des Schemâ befreit sei? Er antwortete ihnen: Ich höre nicht auf euch, d. h. ich willfahre euch nicht darin, daß ich von mir das Joch des Himmelreiches (mal<sup>o</sup> khûth shamâjim) vielleicht eine Stunde abwälzte.“ Noch deutlicher prägte sich diese talmudisch-jüdische Anschauung von Wesen und Gabe des Gottesreiches in einem Satze von Schimeon ben Laqisch (um 230 n. Chr. gemäß Bacher, Ug. d. Tannaiten I, 422) aus, welcher sagte: „Der Proselyt, der das Gesetz aufnimmt, nimmt dadurch die Himmelsherrschaft (mal<sup>o</sup> khûth shamâjim) auf sich.“ Davon aber, daß Tilgung der Sündenschuld (Mi. 7, 19; Jer. 31, 34 b; Hes. 36, 25 etc.) der Akt wäre, durch den das erwartete Gottesreich begründet wird, ist nicht die Rede, und einen leidenden, als Sühnopfer sterbenden (Jes. 53, 4 ff.) Vermittler der Vollkommenheitsperiode des Gottesreiches wies das talmudische Judentum zurück.

Dalman, der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten christlichen Jahrtausend, S. 35 f. sagt abschließend: „Es entspricht dem Charakter der Mishna, ist aber zugleich bedeutsam genug, daß sie, die vom Davididen nichts zu sagen weiß, allein mit Elia, welcher einst das Rätsel aller schwebenden Rechtsfragen lösen soll, sich beschäftigt (Scheqalim 2, 5 etc.). Sie wird nicht ausschließen, daß einst ein Sohn Davids Israels König sein werde. Aber das Recht der Auslegung der Tora ist nicht seine Sache; darum ist das Interesse an seiner Person gering. Für den Schriftgelehrten verschwindet die Messias Hoffnung hinter der Elias Erwartung. Von einem leidenden Messias ist vollends nichts gesagt.“ Dies ist auch von



J. Klausner (Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes u. s. w. 1904, S. 14) ausdrücklich bestätigt worden.

Aber im Neuen Testament ist auch das Moment des prophetischen Zukunftsbildes, daß der Vermittler der Vollkommenheitsperiode des Gottesreiches die königliche und die priesterliche Funktion verbinden (Ps. 110, 4; Sach. 6, 13) und durch Demut und Leiden (Sach. 9, 9; Jes. 11, 1 etc.) die wahre Harmonie zwischen Gott und Menschenseele herstellen werde, auf eine innerlich begründete, aus der ganzen Entfaltung der Reichsgeschichte organisch herauswachsende Art zur Verwirklichung gelangt. — Diese wichtigsten Dinge sind wieder übersehen worden, wenn Shailer Matthews, The messianic hope in the New Test. (London 1906, vgl. H. J. Holzmann in der Deutschen Literaturzeitung 1906, 2478) behauptet, vom pharisäischen Begriff des Reiches Gottes unterscheide sich der Gottesreichsbegriff Jesu nur darin, daß dieser den nationalen Partikularismus aufgegeben habe. — Das erhabene Vorbild eines sich für anderer Schuld selbst aufopfernden Dulders, der aber dann unter den Helden der Menschheit triumphiert (vgl. Jes. 53, 4 ff. 12), hat im neutestamentlichen Gottesreich seine vollkommene Existenz gefunden. In ihm hat die Märtyrerbahn zum Herrscherthron geleitet. Kann es eine erhabenere Idee in der Kulturgeschichte geben?

Das Gottes- oder Himmelreich, die Gottesherrschaft mit allen ihren Faktoren oder vermittelnden Momenten, die im N. Test. gelehrt wird, ist darum eine echt moralische Größe, eine Beziehung zwischen Gott und Menschengeschlecht, die sich auf die Beseitigung aller sittlich trennenden Disharmonien gründet. Diese Gottesherrschaft besitzt aber nicht einfach einen „ethischen“ Begriff (Bugge, die Hauptparabeln Jesu 1903, 41 ff. 212 ff. 226—234). Das Wesen des neutestamentlichen Gottesreiches ist vielmehr religiös-sittlich, weil es in erster Linie mit der Religionsgeschichte zusammenhängt und vom realen Hintergrund der wahren Religionsgeschichte aus begründet, unterhalten und geleitet wird. Vielleicht spricht man deshalb am richtigsten von dem geistlichen Charakter des neutestamentlichen Gottesreiches. Denn dadurch wird zugleich auf die Geistsphäre als das wahre Daseinsgebiet des neutestamentlichen Gottesreiches hingewiesen und dadurch verhindert, daß die Realität oder vielmehr Objektivität des von Jesus begründeten Gottesreiches verkannt werde, und zugleich weist der „geistliche Charakter“ dieses Gottesreiches auf dessen religiös-sittliche Voraussetzungen, Pflichten und Güter hin. Mit dieser Charakterisierung des neutestamentlichen Gottesreiches wird man auch dem unleugbaren Umstande gerecht, daß das im N. Test. verkündete vollkommene Gottesreich sowohl eine Anfangsphase (in Christi Erden-dasein u. s. w.; Luk. 17, 21 etc.) als auch eine Abschlußphase (die Zeit der Ernte Matth. 13, 30 etc.) besitzt. Die bloß eschatologische Auffassung des neutestamentlichen Gottesreiches, die neuerdings von



Joh. Weiß u. a. vertreten wurde, ist von Bugge a. a. O., besonders S. 481 f. durch Hinweis auf Luf. 17,21 und Röm. 14,17 treffend zurückgewiesen worden.

Die Grundstellung von Talmud und Neuem Testament zur vorhergehenden Religionsgeschichte mußte aber in einem ersten Abschnitt konstatiert werden. Denn wenn die prinzipiellen Ausgangspunkte und die entscheidenden Charakterzüge der geistesgeschichtlichen Eigenart des N. Test. ignoriert werden sollen, wie es nachgewiesenermaßen in dem erwähnten Buche von Wünsche geschehen ist, würde man dem N. Test. seine Seele nehmen und das Herz herausreißen. Diesen entseelten Körper des N. Test. mit dem Talmud zu vergleichen, soll man aber nur nicht für ein wissenschaftliches Verfahren der religionsgeschichtlichen Forschung ausgeben!

## II.

### Beherrschende religiös-sittliche Prinzipien und wichtige Einzelanweisungen.

In zweiter Linie müssen die grundlegenden Anschauungen und Anweisungen verglichen werden, die im Talmud und im Neuen Testament zur Geltung gebracht worden sind. Die bedeutsamsten Materialien darüber dürften aber folgende sein.

1. Schon folgender Unterschied macht sich bemerkbar, wenn man vom Talmud zum N. Test. kommt. In jenem bereits mehrmals zitierten Traktat Pir<sup>e</sup> qê Abôth lesen wir „die Furcht des Himmels“ (1, 3) statt „Gottesfurcht“, oder „jeder, der entweicht den Namen des Himmels“ (4, 4; 5, 17) statt „den Namen Gottes“, oder „Geliebt sind die Israeliten, denn sie sind Kinder für den Ort, lammaqôm“ (Abôth 3, 14), oder „Mit zehn Versuchungen versuchten unsere Väter den Ort (gepriesen sei er!) in der Wüste“ (5, 4), und diese Bezeichnung Gottes mit dem Ausdruck „Ort“ ist der Mischna geläufig, wie in ihr auch noch andere Arten des Ersatzes für „Gott“ vorkommen. Selbst gelesen habe ich noch folgende Beispiele: „Der bete ein kurzes Gebet, indem er spricht: Hilf, o Name, deinem Volke, dem Reste von Israel!“ (Mi., Berakhôth 4, 4), wie dieses ha-schem auch 3. B. bei Ibn Ezra zu Gen. 31, 52 steht. Aber diese und viele andere Ausdrucksweisen, die mit der Neigung,

die Gottheit von der Berührung mit den Menschen in eine abstrakte Sphäre zu erheben, in Zusammenhang stehen, sind im N. Test. fast gänzlich vermieden. Nur der Ausdruck „Himmel“ begegnet da als Ersatz für „Gott“ in der vom Sprachgebrauch befestigten Bezeichnung „Herrschaft oder Königtum des Himmels“ (und zwar nur bei Matthäus) und außerdem in Matth. 21, 25 (Mt. 11, 30 u. Lk. 20, 4), in „Ich habe gesündigt gegen den Himmel“ (Lk. 15, 18) und in „vom Himmel her“ (Joh. 3, 27).

Im Gegensatz zu der abstrakten Art, von Gott zu sprechen, die im Talmud und in andern jüdischen Literaturprodukten weithin herrscht, hat Jesus eine wärmere Art, von Gott zu reden, bevorzugt. Er hat die Bezeichnung „Vater“ für „Gott“, die ja allerdings im altjüdischen Schrifttum nicht fehlt (Pir. Abôth 5, 20 &c), in den Vordergrund gerückt. Auch geht „unser König“ in jüdisch-talmudischen Gebeten oft mit „unser Vater“ parallel, wie in einem Gebete Akiba's (um 120 n. Chr. in bab. Ta'anith 25a: „Unser Vater, unser König!“), oder in dem wahrscheinlich um 110 n. Chr. formulierten Schemone-esrê auf die Unrede „unser Vater“ (Bitte 6) dann folgt „sei König über uns!“ (Bitte 11; Dalman, Messianische Texte, S. 19 f.), oder „unser König“ begegnet (Bitte 3 in der babylonischen Rezension, S. 22 und in den von P. Fiebig hinter seiner Übersetzung des Mischnatraktats Berakhôth übersetzten Gebeten, S. 30 f. 33. 36 f. 41). Aber in den Worten Jesu kommt „König“ in bezug auf Gott nur einmal (Matth. 5, 35) vor.

Eschelbacher (Das Judentum usw. 1907, 13) zitiert mit Beifall die Worte von „Karl Jentsch, einem früheren altkatholischen Geistlichen: Die Philosophen und Theologen, die nach ihm gekommen sind, haben am Gotte Jesajas nichts wesentliches zu ändern vermocht, so daß auch den Gebildeten unserer Tage nur die Wahl bleibt zwischen dem Gotte des Jesaja und dem Atheismus.“ Wir aber müssen bedauern, daß ihm das Organ dafür fehlt, den Fortschritt der Religionsgeschichte über Jesaja hinaus auch auf diesem Punkte zu erkennen.

2. Gegenüber dem Talmud tritt aus Jesu Evangelium ferner dies hervor, daß es für das Verhältnis des Menschen zu Gott sich in erster Linie um Grundtugenden handelt.

Eine solche Zusammenstellung wie die Seligpreisungen, die den Besitzern dieser Grundtugenden im Eingang der Bergrede gelten (Matth. 5, 3—10), besitzt der Talmud nicht.

In den Pir. Abôth liest man nur entfernt ähnliches: „Vier Normen oder Arten gibt es (nämlich bei den Menschen) in bezug auf den Geist oder die Gemütsart: Wer leicht zu erzürnen und wiederum leicht zu besänftigen ist, hebt seinen Fehler durch sein Verdienst auf. Wer schwer zu erzürnen und schwer zu besänftigen ist, macht sein Verdienst durch seinen Fehler gut. Schwer zu erzürnen und leicht zu besänftigen ist der Fromme. Leicht zu erzürnen und schwer zu besänftigen ist der Gottlose“ (5, 11), oder „Vierlei Eigenschaften finden sich bei Schülern (nämlich des Gesetzes bei den Schriftgelehrten): Wer leicht faßt und leicht vergißt, verliert sein Verdienst durch seinen Fehler. Wer schwer faßt und schwer vergißt, ersetzt seinen Fehler durch sein Verdienst. Leicht fassen und schwer vergessen ist die Eigenschaft des Klugen. Schwer fassen und leicht vergessen ist ein unglückliches Loß“ (§ 12). Oder konnte Wünsche zu den einzelnen Seligpreisungen parallele Sätze aus dem Talmud zitieren, die wirklich den Sinn der Worte Jesu besäßen? Er kann nur Aussprüche zitieren, in denen von den „Demütigen“ und der „Demut“ die Rede ist. Aber damit ist der Begriff der „Bettler oder Armen in bezug auf den Geist“ nicht erschöpft. Denn die erste Seligpreisung gilt den Seelen, die — trotz aller geistigen Befähigung und aller erworbenen Kenntnisse — doch nicht meinen, in der Hauptsache (d. h. im religiösen Gebiete) das Rätsel selbst lösen zu können, und sich für unfähig halten, in der Hauptbeziehung des Menschen (d. h. in seiner Gottesbeziehung) die Dissonanzen beseitigen und die Harmonie herstellen zu können. Dieser Sinn der ersten Seligpreisung ergibt sich daraus, daß diese „Bettler in bezug auf den Geist“ in erster Linie als Bürger des Himmelsreiches begrüßt werden. An diese Höhe reicht keiner der Sätze hinan, die von Wünsche zitiert sind. Unter ihnen befindet sich z. B. die Mahnung von Pir'qê Abôth 4, 4: „Gar sehr sei demütig, denn die Hoffnung des Menschen ist Würmerfraß!“ Also da wird die Demut nicht wegen Schuldbewußtsein oder wegen Einsicht in das religiös-sittliche Unvermögen empfohlen.

Das Wichtigste aber ist, daß der Hauptsprecher des N. Test. einen solchen lauten Lobpreis der für das religiös-sittliche Wesen eines Menschen grundlegenden Tugenden angestimmt hat, und damit ist eine andere Diffe-

renz verwandt, die zwischen den Autoritäten des Talmud und dem Meister des N. Test. besteht.

Dieser hat gerufen: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!“ (Matth. 11, 28). Er hat erklärt: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ (9, 12). Er hat sich der gewöhnlich verachteten Schichten des Volkes so angenommen, daß man ihn „der Zöllner und Sünder Freund“ nannte (11, 19). Die Volksmasse (14, 5), „das Volk, das nichts vom Geseze weiß“ (Joh. 7, 49) hat er mit derselben brennenden Liebe umfaßt, wie die Vertreter anderer Stände und auch die schriftgelehrten Mitglieder des Hohenrates (Joh. 3, 1 ff.). Welcher Abstand eröffnet sich hier zwischen Talmud und Neuem Testament! Die Schriftgelehrten und insbesondere ihre Hauptmasse, die Phariseer, haben sich nicht weit genug über die Stände und Volksschichten erheben zu können gemeint, denen sie wegen ihres Geschäftes (wie z. B. den Zolleinnehmern) Gewohnheitsünden vorwerfen zu können meinten, oder die als Ungelehrte nicht alle die Gesetzeserweiterungen kennen konnten, die von den Schriftgelehrten aufgebracht worden waren. Diese Ungelehrten wurden 'Am ha-ares „das (gewöhnliche) Volk des Landes“ genannt. Von diesem erlaubten sie sich einfach zu sagen: „Ein 'Am ha-ares ist nicht fromm“ (Worte Hillels in Pir. Abôth 2, 6) oder auf diese Volksmasse bezieht sich z. B. auch folgender Ausspruch: „Mein ist dein, und dein ist mein. Dies ist die Denkart des 'Am ha-ares“ (Pir. Abôth 4, 10), und auch dort ist „das Volk des Landes“ einfach dem Chasid oder Frommen gegenübergestellt. Die Schriftgelehrten lebten in der Meinung: „Wer das Gesetz vermehrt, der vermehrt das Leben“ (Worte Hillels ebenda 2, 8) und verachteten den „der Söhne hat und sie nicht für das Studium des Gesetzes großzieht“ (bab. Berakhôth 47 b) schon deswegen als einen 'Am ha-ares. Aber Jesus zeigte ihnen, daß es nicht auf schwere Bürden des Gesetzes ankommt (Matth. 23, 4), sondern auf die innerlichsten und darum schwersten Grundtugenden „die Gerechtigkeit, den Glauben und die Barmherzigkeit“ (W. 23). Dies führt uns zu dem nächsten Punkt.

3. Das Verhältniß von Talmud und Neuem Testament in bezug auf einzelne sittlich-religiöse und gottesdienstliche Leitsätze.

a) Welche Stellung haben die Talmudlehrer und Jesus



in der Geschichte der Moralgesetzgebung eingenommen? Natürlich ist die Beantwortung dieser Frage an die Bergrede (Matth. 5, 21 ff.) anzuknüpfen. Da hat Jesus unbestreitbar auch Sätze der alttestamentlichen Grundgesetzgebung so ausgelegt, daß sie nicht bloß von körperlichen Handlungen verstanden, sondern verinnerlicht, vergeistigt werden. Hatten das nun Talmudlehrer in derselben Weise vor ihm getan? Um diese Frage reinlich und sicher entscheiden zu können, müssen hauptsächlich solche Fälle erörtert werden, worüber Aussprüche vorchristlicher oder wenigstens sehr frühzeitiger Gesetzeslehrer auch wirklich vorhanden sind.

Dies ist zunächst in bezug auf die Ehescheidung der Fall. Denn die Gesetzesvorschrift Deut. 24, 1, daß ein Mann seinem Weibe wegen einer schändlichen Sache einen Scheidebrief ausstellen könne, wurde von den älteren Zeitgenossen Jesu, den Gesetzeslehrern Schammai und Hillel, so ausgelegt. Schammai und seine Schule sagte: „Ein Mann soll sein Weib nicht forttreiben, außer wenn er wirklich an ihr eine Sache in bezug auf Schändlichkeit gefunden hat“ (Mi. Gittin 9, 10). „Aber“, heißt es dort gleich weiter, „die Schule Hillels lehrte: Vielleicht hat sie sein Essen anbrennen lassen. Denn es ist gesagt [in Deut. 24, 1]: „weil er an ihr eine Schändlichkeit von einer Sache entdeckt hat“ (meine hebr. Syntax § 337 k!). Diese laxere Ansicht Hillels wurde die herrschende. Sie wird vom Targum Onkelos durch die Übersetzung „aberath pithgam „Übertretung in einer Sache“ ausgeprägt, und Josephus sagt: „Wenn einer sich von dem Eheweibe aus irgendwelchen Gründen auch immer (καθ' ὅς ἀποτοῦν αἰτίας) — viele solche aber dürfte es für die Menschen geben — trennen will, soll er es durch eine schriftliche Bescheinigung über die Ehescheidung bekräftigen.“ Von dem so oft genannten Rabbi Akiba, dem geistigen Führer im Bar Kochba-Aufstand (132—135 n. Chr.), wird ja sogar der Ausspruch zitiert: „R. Akiba sagt: Vielleicht hat er eine andere gefunden, die hübscher ist als sie, denn es heißt: und wenn sie nicht Gunst findet in seinen Augen“ (Mi. Gittin 9, 10). So löste er diese Worte in Deut. 24, 1 von dem direkt folgenden Begründungssatze „weil er etwas Schändliches an ihr gefunden hat“ los und entstellte dadurch den Text. Aber auch wenn die strengere Auffassung Schammais zur Herrschaft gekommen wäre, so



würde sie doch nicht an den Ernst hinanreichen, mit dem Jesus diese Frage aufgefaßt hat. Er erklärte die Ehescheidung nur dann für berechtigt, wenn das eheliche Band schon durch tatsächlichen Ehebruch gelöst ist. Er vertrat damit die denkbar idealste Auffassung vom Ernste des ehelichen Bundes, welche als die aus dem wahren Wesen der Ehe fließende Konsequenz auch gleich im biblischen Bericht über die Erschaffung des Weibes ausgedrückt ist. Dies liegt in den Worten: „Sie sollen beide zu einem einheitlichen Organismus werden“ (Gen. 2, 24). Dies aber hat Christus im Kampfe mit den Pharisäern (Matth. 19, 4—6, vgl. mein „Prophetenideal usw.“, S. 73 f.) wieder zur Geltung gebracht.

Ferner dem Gebote der Nächstenliebe, das in Lev. 19, 18 mit den Worten „Du sollst deinen Nächsten (rēā) lieben, wie dich selbst“ ausgesprochen ist, gab derselbe Hillel die Fassung: „Was dir verhaßt ist, sollst du deinem Nächsten (chaber, Genosse, speziell auch Fraktionsgenosse der Pharisäer) nicht antun“ (bab. Schabbāth 31 a, Mitte). Jesus seinerseits wiederholte nicht nur jenes Gebot des N. Test. (Matth. 5, 43), sondern gab der Nächstenliebe auch eine positive Direktive, indem er sagte: „Alles, was auch immer ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut auch ihr ihnen!“ (7, 12). Schon diese bejahende Fassung dieses Gedankens ist wichtiger, denn sie ruft den positiven Trieb unseres Ichs nach eigenem Vorteil zum Regulator für das auf, was wir dem Nächsten zu leisten haben. Was aber gleiche diesem positiven Trieb des natürlichen Menschen nach eigenem Gewinn an Lebendigkeit und Stärke? Wird also nach Christi Weisung dieser positive Trieb zum Beherrscher und Gradmesser für die Pflicht gegenüber dem Nächsten gemacht, so ist für sie der Wächter bestellt, dessen Schärfe auf Erden nicht übertroffen werden kann.

Das Gebot der Nächstenliebe ist von Christus aber hauptsächlich dadurch gesteigert worden, daß er in ihren Bereich auch die Feindesliebe einschloß. Denn mit gutem Rechte hatte er erklärt, daß für die älteren, früheren Generationen das Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben“ den Satz „und deinen Feind hassen“ als seinen selbstverständlichen Hintergrund besitze (Matth. 5, 43). Erstens nämlich bedeutet darin „hassen“ als bloß logischer, formelhafter Gegensatz von „lieben“ nur so viel

wie „nicht lieben“. Es ist derselbe Fall, wie in Gen. 12, 3 a u. s. w. als Gegensatz von „segnen“ der Ausdruck „fluchen“ den Sinn von „nicht segnen“ besitzt. Zweitens kann nicht bestritten werden, daß das Wort *rea* „Nächster“ auf der vorchristlichen Stufe der biblischen Religion die Volksgenossen oder höchstens die befreundeten Glieder eines andern Volkes (Exod. 11, 2) bezeichnete. Auch das Gesetz des A. Test. gestattete den Fremden gegenüber, was dem Volksgenossen gegenüber verboten war (Deut. 14, 21: Verkaufe es an einen Fremden; 23, 21: An dem Fremden magst du wuchern u. s. w.; 24, 7, wovon wieder Eschelbacher, Das Judentum u. s. w., 1907, S. 8, nichts erwähnt), wie auch Hillel jenen seinen negativ formulierten Satz „Was dir verhaßt ist u. s. w.“ zu einem sagte, der im Begriffe war, zum Judentum überzutreten. Auch die Äußerungen des Vergeltungstrebens, wie sie z. B. in den Rachepsalmen an unser Ohr klingen, lassen sich allerdings als der dunkle Flammenmantel der Glut der Gottesliebe ver-  
stehen (vgl. mein „Die Poesie des A. Test.“ 1907, 71 f.). Aber nachdem sie noch z. B. bei Sirach in schroffer Form ertönt sind (50, 27 f. gegenüber den Samaritern u. s. w.), ist die Periode eines andern Geistes, der nicht Feuer vom Himmel auf den Gegner herabwünscht (Ps. 9, 55), in Christi Zeitalter angebrochen, der auch für seine Feinde betete (23, 34).

Es soll nicht übersehen werden, daß mancher Ausspruch der Talmudlehrer der Schadenfreude über das Unglück des Feindes entgegenarbeitete, denn in Pir<sup>e</sup> q<sup>e</sup> Abôth liest man auch: „Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht!“ (4, 19). Aber ungeschichtliche Vertuschung ist es, wenn Wünsche S. 66 f. den Mangel von Feindesliebe nur bei „gewissen pharisäischen Sektenhäuptern“ findet. Denn er muß doch selbst zitieren: „Die Götzendiener und die Hirten von Kleinvieh (die als Diebe betrachtet wurden, weil sie ihre Herden auf fremden Feldern weiden ließen) rette nicht aus der Gefahr, stoße sie aber auch nicht hinein; aber die Minim (die Sektierer) und die Abtrünnigen bringe in Lebensgefahr und rette sie auch nicht aus ihr!“ (bab. Abôda zara 26 a, letzte Zeile, b). Dort steht aber auch z. B. noch, was er nicht zitiert: „Eine Israelitin soll den Sohn einer Götzendienerin nicht säugen, weil sie dadurch dem Götzendienste einen Anhänger großziehen würde“ u. s. w. Anderes kann man bei

M.' Caul in seinen Nethibôth 'Olam, 2. Aufl. (1851), 20 ff., oder bei G. Marr=Dalman, Jüdisches Fremdenrecht (1886), 11 f. nachlesen.

Auf Grund der Geschichtstatsachen muß es also dabei bleiben, daß erst Jesus es war, der den Begriff des Nächsten dahin erweiterte, daß dieser jeden bezeichnet, der in einem gegebenen Moment unserer Hilfe bedarf, wie es im Gleichnis vom barmherzigen Samariter mit leuchtender Klarheit dem Menschengeschlechte vor die Augen gestellt ist (Lk. 10,25—37), und das sonnenhafte Prinzip der uneingeschränkten Feindesliebe (Matth. 5,44), das Wünsche (S. 68) merkwürdigerweise nicht ausdrücklich erwähnt, ist ebenfalls erst aus Christi Mund erschollen. Auch sogar ein solcher Satz, wie er bei Wünsche S. 65 in den Vordergrund gestellt ist: „Bedarf ein Freund unserer Hilfe zum Abladen und der Feind zum Aufladen, so stehe erst dem Feinde bei, damit der böse Trieb in uns niedergedrückt werde“ (bab. Babâ mesi'â 32 b gegen Ende), kann, wenn er auch nicht schon in bezug auf die Zeit jenen Worten Christi nachstünde, dem einfachen Prinzip „Liebet eure Feinde“ nicht gleichkommen. Athene in glänzender Götterrüstung ist nur einmal dem Haupte ihres Vaters Zeus entsprungen.

„Von irgendwelcher Betätigung der Feindesliebe ist nirgends (im Christentum) die Rede“ schreibt Eschelbacher (Das Judentum usw. 1907, 13). Von Jesu Verhalten schweigt er also und er hat, nebenbei bemerkt, es auch für erlaubt gehalten, die religionsgeschichtliche Stellung des Christentums nach der Praxis und zwar späterer Jahrhunderte (S. 11 f. 52 f.) zu taxieren!

Derselbe Hillel, von dem soeben in bezug auf die Nächstenliebe die Rede war, soll auch an einem andern Punkte der sittlich-religiösen Gesetzeslehre der Vorgänger Jesu gewesen sein.

Er hat nämlich jenen Satz „Was dir verhaßt ist, sollst du deinem Nächsten (chäbër) nicht antun“ nicht ohne äußere Veranlassung ausgesprochen. Er hat ihn einem Ausländer gegenüber gesagt, der mit der Forderung kam: „Mache mich zu einem Judengenossen, aber du mußt mich das ganze Gesetz lehren, während ich auf Einem Beine stehe.“ Er hat jenen Satz deshalb aber auch nicht ohne Fortsetzung gelassen, und diese lautete: „Dies ist das ganze Gesetz, und das andere (w<sup>o</sup> idëkh) ist Auslegung. Gehe hin, vollbringe es!“ (bab. Schabbâth 31 a, Mitte).

Wegen dieser Aussage Hillels ist nun oft von jüdischer

und anderer Seite gesagt worden, daß Jesus der Nachtreter Hillels sei. So ist es von Abr. Geiger in seinen Vorlesungen über das Judentum und seine Geschichte (S. 111 f.) geschehen. Aber wir müssen uns ganz dem Protest anschließen, den dagegen schon Franz Delitzsch in seiner Schrift „Jesus und Hillel“ (3. Aufl. 1879), S. 17 f. erhoben hat. Denn erstens war jene Behauptung Hillels ganz mangelhaft. Er durfte dem Ausländer, welcher Judengenosse oder Proselyt werden wollte, bei der Zusammenfassung der Tora nicht den ganzen ersten Teil des Dekalogs weglassen. Er durfte die Religion, die im A. Testament die unterste Wurzel der Moral bildet, nicht unterdrücken. Er durfte das Schemá &c. von der Einheit Gottes (Deut. 6, 4) und die Grundforderung von der Liebe zum ewigen Gotte (B. 5) nicht verschweigen. Jesus hat diesen Fehler schon in Matth. 7, 12 vermieden, denn dort bildet sein Ausspruch „Alles nun, was auch immer ihr wollt usw.“ die Folgerung aus dem direkt vorhergehenden Hinweis auf die überragende Güte des himmlischen Vaters. Noch deutlicher wird dies aus Matth. 22, 37—40. Denn da hat Jesus auf die Frage eines Schriftgelehrten nach dem bedeutsamsten Gesetze bekanntlich zuerst auf das Gebot der Gottesliebe hingewiesen und dann das Gebot der Nächstenliebe ihm koordiniert. Er hat also die höchste Sphäre der menschlichen Pflicht als eine Ellipse bezeichnet, in deren beiden Brennpunkten die Gottes- und die Nächstenliebe stehe. Er hat ganz in Übereinstimmung mit dem A. Test. eine wahrhaft religiös orientierte Sittlichkeit als die höchste Stufe der menschlichen Moralität hingestellt, hat aber doch, auch das A. Test. vollendend, die Gottes- und Menschenliebe zuerst ausdrücklich als eine neben- und aneinander erglühende Doppel- flamme bezeichnet, und endlich hat er dabei auch nicht, wie Hillel, vergessen, neben dem Gesetz die Propheten zu erwähnen.

b) Mit wie großem Unrecht Hillel über Jesus gestellt und ihm gegenüber als Lehrer und Reformator bezeichnet worden ist, wie dies auch z. B. von Renan in seinem Leben Jesu (Volksausgabe, 9. Aufl., 17 f.) geschah, wird noch weiter an das Tageslicht treten, wenn Talmud und Neues Testament nun auf dem Gebiete der gottesdienstlichen Einzelvorschriften verglichen werden.

Man weiß, wie sehr und mit wie großem Rechte —



in religiöser, sozialer und hygienischer Hinsicht — der Sabbath einen Mittelpunkt des Kultus bildete. Aber mit welcher Kleinlichkeit und Außerlichkeit sind von den Talmudlehrern die Vorschriften über die Feier des Sabbath ausgestaltet und zur Anwendung gebracht worden! Sie haben das alttestamentliche Grundgebot „Gedenke des Sabbathtages usw.! An ihm sollst du samt deiner Familie, deinem Gesinde und Vieh kein Werk tun“ (Exod. 20, 8—11 u. Deut. 5, 12—15) und die Einzelverbote betreffs desselben (Exod. 16, 5. 29; 35, 3; Num. 15, 32; Amos 8, 5) zu neununddreißig Verboten erweitert.

Denn in Mi. Schabbâth 7,2 lesen wir: „Die (verbotenen) Hauptverrichtungen sind vierzig weniger ein (wie man die vierzig Schläge von Deut. 25, 3, um die Zahl nicht zu überschreiten, auf 40 weniger einen reduzierte nach Mi. Makkôth 3, 10): Der Säende &c. = das Säen, Ackern, Ernten, Garbenbinden, Dreschen, Worfeln, Früchtesäubern; Mahlen, Sieben, Kneten, Baden; Wolle scheren, sie waschen, klopfen, färben, spinnen; Flechten oder Weben, zwei Schaftvorrichtungen am Webstuhl (Dalman, Uramäisch-neuhebräisches Wörterbuch, S. 257 b) machen, zwei Fäden weben, zwei Fäden (im Zettel oder in der Kette) trennen, einen Knoten machen, einen Knoten auflösen, mit zwei Stichen festnähen, Zerreißen, um mit zwei Stichen festzunähen; ein Reh fangen, es schlachten, dessen Haut abziehen, es salzen, das Fell bereiten, die Haare abschaben, es zerschneiden; zwei Buchstaben schreiben, auflöschen, um zwei Buchstaben zu schreiben; Bauen, Einreißen; Feuer löschen und anzünden; mit dem Hammer glatt schlagen; aus einem Bereich in den andern tragen.“ Aber auch damit hatte diese mechanische Art der Gesetzesauffassung sich noch nicht Genüge getan, und bei der weiteren Gesetzeshaarspalterei über den Sabbath sehen wir auch Hillel, „den geistigen Führer des Judentums zur Zeit von Jesus“ (Eschelbacher, Das Judentum usw. 1907, 37), eine Rolle spielen.

Denn ein besonderer ganzer Traktat der Mischna handelt über folgende Frage. Darf man ein Ei, das von einer Henne am Sabbath gelegt worden ist, am Sabbath essen? Die Beantwortung dieser Frage verläuft im Traktat Bêṣa „Ei“ so: „Ein Ei, das an einem Festtage gelegt ist — die Schule Schammai sagt: Es darf gegessen werden, aber die Schule Hillel sagt: Es darf nicht gegessen wer-



den. . . . Die Schule Schammajß lehrt: Man darf nicht die Leiter von Taubenschlag zu Taubenschlag tragen, aber von einer Luke (an einem Taubenschlage) zu einer andern hinneigen. Die Schule Hillel's erlaubt auch das erstere. . . ." Den Genuß eines Eies erklärten aber beide Schulen für unbedingt verboten, wenn eine zum Eierlegen bestimmte Henne es gelegt habe, weil es in diesem Falle das Resultat einer am Sabbath und also widergesetzlich zu Ende geführten Werktagsarbeit sei. Aber wie nun, wenn die betreffende Henne nicht zum Eierlegen, sondern zum Essen bestimmt ist? Da lehrte Schammaj, daß das Essen eines Eies, das von einer zum Essen bestimmten Henne am Sabbath gelegt worden sei, erlaubt sei. Hillel aber urteilte so: Da ein solches Ei an einem Sabbath fertig geworden und also widergesetzlich entstanden ist [!], so sei es auch nicht erlaubt, es an einem Sabbath zu genießen, und obgleich es an sich erlaubt wäre, das Ei einer solchen Henne, falls es an einem Festtage oder Sabbath gelegt wird, dem kein Sabbath oder Festtag entweder folgt oder vorausgeht, an eben jenem Festtag oder Sabbath zu genießen, so ist doch auch dieses für verboten zu erachten, und zwar deshalb, weil man sonst in Versuchung geraten könnte, es auch an einem solchen Festtag oder Sabbath zu genießen, wo es aus dem angegebenen Grunde schlechthin verboten ist.

Aber die Talmudisten haben uns sogar die Aufgabe abgenommen, die grenzenlose Außerlichkeit dieser Gesetzesausbildung zu beurteilen. Sie haben dies selbst getan. Sie haben wieder in einem besonderen ganzen Traktat auch ausgeführt, wie das von ihnen selbst gewebte Netz der Vorschriften über das Halten des Sabbath's zerrissen werden könne. Dies ist im Traktat Erubin „Vermischungen“ geschehen. Denn da wird eine ausführliche Anweisung gegeben, wie man den Sabbathweg von 2000 Ellen (vgl. Apostelgesch. 1, 12) verlängern könne. Man brauche nur vor Eintritt des betreffenden Sabbath's vor dem Ende der 2000 Ellen von seiner Wohnung aus Speise für zwei Mahlzeiten hinzulegen. Dadurch erwecke man den Schein, daß man dort seine Wohnung aufgeschlagen habe, und dürfe also wieder von diesem Punkte aus 2000 Ellen gehen!

Bei solcher Gesetzesausbildung war also Hillel ganz in seinem Element, und dieser über den sabbathlichen

Genuß eines Hühnereies grübelnde Hillel wird nicht nur „eine klare, lichte und lebensfrohe Erscheinung“ gegenüber Jesus genannt (Eschelbacher, Das Judentum usw. 1907, 37), sondern man wagt es auch, Jesus als seinen Schüler (Renan) oder als seinen Nachtreter zu bezeichnen, der „einen neuen Gedanken keineswegs ausgesprochen“ (Ubr. Geiger a. a. O. 111, letzte Zeile) habe!

Und doch hat Jesus nicht nur im allgemeinen den religiösen Pflichtenkreis über den zerimoniellen gestellt (Matth. 5, 23 f.), sondern auch speziell die Sabbathsinstitution hat er durchgeistigt und unter den denkbar höchsten Gesichtspunkt gebracht. Denn er hat die äußerlich mechanische Regel der Untätigkeit zerbrochen und auch am Sabbath dem Erbarmen und der Nächstenliebe eine freie Bahn der Betätigung eröffnet (12, 1—13). Nein, starre Kleinigkeitskrämerei und lebendige Großzügigkeit sind nie so konkret aneinander gerückt worden wie damals, als in der Sabbathsauffassung dem auch von Hillel vertretenen äußerlichen Regelwesen der freitätige Puls = schlag des innerlichen Pietätstriebes in Jesu Prinzipien gegenübertrat.

Sie bilden denselben Gegensatz, wie die Geduld und Friedensliebe Hillels mit dem seelenerschütternden Märtyrerleiden Jesu.

Ja, man erzählt staunend von Hillel, daß er einen aufdringlichen Frager immer mit der gleichen Sanftmut belehrt habe, oder daß er bei einem Ochsen im Tempelvorhof wedelnd den Schwanz hin und her bewegt hat. Er hat so dessen Geschlecht zu verbergen und ihn für eine Ruh auszugeben gewußt, um nicht wegen einer Gesetzesfrage in Streit mit den Schülern Schammai zu geraten (bab. Bêsa 20 a gegen Ende: „Hillel der Alte brachte sein Brandopfer zum Vorhofe, um es am Festtage zu opfern. Es gesellten sich Schüler von Schammai dem Alten zu ihm. Sie sagten zu ihm: Was ist die Art dieses Tieres? Er sagte zu ihnen: Es ist ein weibliches und für Dankopfer habe ich es hergebracht. Er schüttelte ihnen gegenüber mit dem Schwanze des Tieres.“). Aber Jesus rief nicht bloß sanftmütig alle zu sich, die mühselig und beladen waren (Matth. 11, 29). Er verzehrte sich in helfender Liebesarbeit für die religiös-sittlich und körperlich Leidenden (9, 36 &c.), wie er offen erklärte: Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er

diene (20, 28). Er hat endlich auch im bittersten Leiden gleich dem Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird und seinen Mund nicht aufthut (Jes. 53, 7), schweigend seine Heldengröße erwiesen und seinen Mund nur zu Tröstungen und zum Gebete — auch für seine Gegner (Lk. 23, 34: „Vater, vergib ihnen usw.!“) — geöffnet.

Wie Jesus auch in bezug auf die Kultushandlungen (das Almosengeben, Beten, Fasten usw. Matth. 6, 1 ff. etc.) alle Außerlichkeit verfolgte und alles mechanische Wesen vergeistigte, dies braucht nicht im einzelnen erwiesen zu werden. Aber um so genauer soll die Frage beantwortet werden, ob er denn in bezug auf die Gebetsformeln nicht ein bloßer Nachahmer, wenn nicht der Salmudisten, so doch der jüdischen Lehrer überhaupt gewesen ist.

Der Salmud selbst weist keine längeren Gebetsformulierungen auf. Auch Wünsche hat aus ihm keine solchen beizubringen vermocht. Aber er behauptet: Das Gebet, das Jesus seine Jünger lehrte, sollte das 18gliedrige Gebet (Schemone-*esrê*) ersetzen und „ist in dem sogenannten Kaddisch-Gebet und noch anderen sehr alten Gebeten der Juden enthalten“ (S. 84). Um diese Behauptung zu prüfen, werden wir alle diese Gebete in ihrem Wortlaute vorführen.

Zunächst jenes schon mehrmals erwähnte 18 teilige Gebet (Schemone-*esrê*), das auch nach Dalman (Die Worte Jesu I, 156) „um 110 nach Chr. formuliert“ worden ist, lautet in seiner palästinensischen Rezension, wie sie von Dalman in den „Messianischen Texten usw.“ (S. 19 f.) hebräisch vorgelegt worden ist, folgendermaßen:

Jahve, meine Lippen sollen sich öffnen, und mein Mund soll dein Lob verkünden! <sup>1</sup> Gepriesen seist du Jahve, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, großer heldenhafter und furchtbarer Gott, höchster Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, unser Schild und Schild unserer Väter, unser Vertrauen in allen Generationen! Gepriesen seist du, Jahve, Schild Abrahams! <sup>2</sup> Du Held, der du Stolz demütigst, stark bist, und Schreckliche vor dein Gericht stellst, der du in Ewigkeiten lebst, Tote aufstehen lässest, den Wind wehen und den Tau sich niedersinken lässest, Lebende erhältst, die Toten wieder aufleben lässest, wie in einem Augenblick magst du uns Hilfe sprossen lassen. Gepriesen seist du Jahve, der die Toten lebendig macht! <sup>3</sup> Heilig bist du und furchtbar ist dein Name, und es gibt keinen Gott außer dir. Gepriesen seist du Jahve, heiliger Gott! <sup>4</sup> Erbarme dich unser, unser Vater! Wissen stammt von dir und Verstand und Einsicht aus deinem Geseß. Gepriesen seist du Jahve, der du die

Erkenntnis schenkt! <sup>5</sup> Laß uns, Jahve, wieder zu dir zurückkehren, und wir wollen zurückkehren! Erneuere unser Dasein, wie es in der Vorzeit war! Gepriesen seist du Jahve, der Gefallen hat an der Umkehr! <sup>6</sup> Verzeihe uns, unser Vater, denn wir haben an dir gesündigt! Wisch weg und beseitige unsere Missethaten von deinen Augen weg, denn dein Erbarmen ist groß. Gepriesen seist du Jahve, der viel Verzeihung gewährt! <sup>7</sup> Sieh an unser Elend und führe unsere Rechtsache hinaus und befreie uns um deines Namens willen. Gepriesen seist du Jahve, du Befreier Israels! <sup>8</sup> Heile uns, Jahve unser Gott, vom Schmerze unseres Herzens, und Kummer und Seufzen laß von uns weichen und lege unseren Wunden eine Salbe auf! Gepriesen seist du Arzt der Kranken seines (!) Volkes Israel! <sup>9</sup> Segne für uns, Jahve unser Gott, dieses Jahr zum Guten in allen Arten seines Ertragnisses und bringe schnell das Endjahr unserer Befreiung herbei und gib Tau und Regen auf den Erdboden und sättige die Welt aus den Schätzen deiner Güte und gib Segen zum Tun unserer Hände. Gepriesen seist du Jahve, der die Jahre segnet! <sup>10</sup> Stoß in eine große Posaune zu unserer Befreiung und erhebe ein Panier zur Versammlung unserer Erulantenschaaren! Gepriesen seist du Jahve, der die Zerstreuten seines Volkes sammelt! <sup>11</sup> Stelle doch wieder her unsere Richter wie in der früheren Zeit und unsere Ratsherren wie am Anfang, und sei du allein König über uns! Gepriesen seist du Jahve, der den Gerichtsvollzug liebt. <sup>12</sup> Für die Abtrünnigen gebe es keine Hoffnung, und die Herrschaft des Übermuths entwurzle schnell in unsern Tagen und die Nosrim (Nazarener!) und die Sektierer sollen im Augenblick zugrunde gehen! Ausgelöscht sollen sie werden aus dem Buche des Lebens und neben den Gerechten sollen sie nicht geschrieben sein! Gepriesen seist du Jahve, der Übermütige zu Boden wirft! <sup>13</sup> Über die Proselyten der Gerechtigkeit möge dein Erbarmen rege sein und gib uns guten Lohn mit denen, die deinen Willen tun! Gepriesen seist du Jahve, du Vertrauenshort für die Gerechten! <sup>14</sup> Erbarme dich, Jahve unser Gott, mit deinem großen Erbarmen über dein Volk Israel und über deine Stadt Jerusalem und über Zion, deine herrliche Wohnung, und über deinen Tempel und deinen Wohnplatz und das Königtum des Hauses Davids, deinen gerechten Gesalbten! Gepriesen seist du Jahve, Gott Davids, Erbauer Jerusalems! <sup>15</sup> Höre, Jahve unser Gott, auf die Stimme unseres Gebets und erbarme dich über uns, denn ein gnädiger und barmherziger Gott bist du! Gepriesen seist du Jahve, der Gebete erhört. <sup>16</sup> Habe Wohlgefallen, Jahve unser Gott, in Zion zu wohnen, und dienen mögen dir deine Knechte in Jerusalem! Gepriesen seist du Jahve, dem wir in Furcht dienen werden! <sup>17</sup> Wir danken dir, du Jahve unser und unserer Väter Gott, für alles Gute, die Huld und das Erbarmen, das du uns erwiesen und uns samt unsern Vätern von dir her angetan hast, und wenn wir gesagt haben „Unser Fuß ist gewankt“, möge deine Huld, Jahve, uns stützen! Gepriesen seist du Jahve, dem zu danken gut ist. <sup>18</sup> Lege deinen Frieden auf dein Volk Israel und deine Stadt und dein Erbe und segne uns alle wie einen! Gepriesen seist du Jahve, der den Frieden schafft.

Aus dieser Übersetzung ersieht man, daß dieses Gebet allerdings in § 3 die Heiligkeit Gottes und die Furcht=



barkeit seines Namens erwähnt, auch in § 6 um Vergebung der Sünden und in § 9 um materiellen Segen bittet, aber diese Punkte der Zusammenstimmung sind so natürlich und fast unumgänglich, daß daraus nicht auf ein Abstammungsverhältnis zwischen Schemone-esrê und dem „Unser Vater usw.“ geschlossen werden kann.

Ferner das Kaddisch-Gebet, dessen aramäischer Text bei Dalman, Messianische Texte, S. 25, abgedruckt ist, lautet:

„Erhöht und geheiligt werde dein großer Name in der Welt, die er nach seinem Wohlgefallen geschaffen hat! Es walte [andere Lesart: er lasse walten] sein Königtum, und er lasse sprossen seine Erlösung und nahn seinen Gesalbten, und er befreie sein Volk in eurem Leben und euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit, und spricht: Amen! — Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit und in den Ewigkeiten der Ewigkeiten! — Es sei gepriesen und gelobt und verherrlicht und erhoben und erhöht und geehrt und gerühmt und hinausgehoben sein heiliger Name, gepriesen sei er in immer höherem Grade hinaus über alle Arten des Preises, des Gesanges, des Lobes, der Tröstung, die in der Welt gesagt werden, und spricht: Amen! — Angenommen werde euer Gebet und erfüllt werde eure Bitte samt der Bitte des ganzen Hauses Israel vor unserem Vater im Himmel! — Es senke sich großer Friede vom Himmel her und Hilfe und Erlösung und Lebensgeist und Fülle und Heil und Trost und Entrinnen und Heilung und Löstauung und Befreiung und Errettung auf euch und auf uns und auf die ganze Gemeinde des Hauses Israel zum Leben und zum Heile, und spricht: Amen!“

Die Zusammenklänge, die sich im Anfange dieses Gebetes und des „Unser Vater usw.“ finden, sind unvollständig und lagen wieder äußerst nahe.

Sodann das mit ub<sup>o</sup>khên beginnende Gebet des Neujahrstages, worin Wünsche S. 84 das „Unser Vater usw.“ enthalten sein läßt, heißt nach dem bei Dalman a. a. O., S. 26 gegebenen Texte so:

„Und so lege deine Furcht, o Jahve unser Gott, auf alle deine Werke und deinen Schrecken auf alles, was du geschaffen hast, und fürchten sollen dich alle Werke und niederwerfen sollen sich vor dir alle Geschöpfe, und sie alle sollen zu einer Gemeinschaft gemacht werden, um deinen Willen mit unversehrtem Herzen zu tun, wie wir erfahren haben, o Jahve unser Gott, daß die von dir ausgehende Herrschaft Stärke in deiner Hand und Gewalt in deiner Rechten ist, und daß dein Name furchtbar ist über allem, was du geschaffen hast. — Und so verleihe Ehre, o Jahve, deinem Volke, Ruhm denen, die dich fürchten, Hoffnung denen, die dich suchen, Mundöffnung denen, die auf dich harren, Freude deinem Lande, Fröhlichkeit deiner Stadt, Sprossen des Hornes für David deinen Knecht, und Herrichtung der Leuchte für den Sohn Isais, deinen Gesalbten, in Eile, in unsern Tagen! — Und so sollen Gerechte es sehen und sich freuen, und Aufrichtige sollen frohlocken, und Fromme sollen in Jubel jauchzen,



und Verdrehtheit soll ihren Mund schließen, und alle Gottlosigkeit ganz und gar soll wie eine Rauchwolke vergehen, denn du wirst die Herrschaft der Überhebung von der Erde verscheuchen und übermütiges Regiment eilig entwurzeln und zerknicken, und du (das ist Jahve unser Gott) wirst in Schnelligkeit über alle deine Geschöpfe herrschen in deiner Stadt Jerusalem und auf dem Berge Zion, der Wohnung deiner Herrlichkeit.“

Aber in diesem Gebet findet sich kein Material, woraus das Vaterunser aufgebaut sein könnte.

Neuerdings hat sich allerdings wieder Eschelbacher in „Das Judentum und das Wesen des Christentums“ (1905), S. 55 behauptet, daß „ebenso (nämlich wie angeblich die zwei ersten Bitten des Vaterunser mit dem Anfang des Raddischgebetes) auch die weiteren Bitten des Vaterunser nahezu im Wortlaute mit den uns (den Juden) überlieferten Lehren und Gebeten der Schriftgelehrten übereinstimmen“. Zum Beweise zitiert er eine Äußerung aus der Mekhiltâ zu Exod. 16, 4 und Stellen aus bab. Berakhôth 16 b. 17 a. 29 b. und 60 b. Aber P. Fiebig hat in „Die christl. Welt“ (1906), Sp. 965 ff. schon nachgewiesen, daß sich da nur entfernte Ähnlichkeiten zum Wortlaute des Vaterunser finden, und die eigene Nachprüfung hat uns folgendes ergeben.

In bab. Berakhôth 29 b liest man: „Es lehrten unsere Rabbinen: Wer an einem Orte von Scharen wilder Tiere und Räuber einhergeht, der bete ein kurzes Gebet! Und welches ist ein kurzes Gebet? Rabbi Eliezer [wahrscheinlich der Sohn von Hyrkanos um 90—130 n. Chr. (Strack, Einl. 79)] sagt: Tue deinen Willen im Himmel oben und gib Ruhe des Geistes denen, die dich fürchten, unten und was gut in deinen Augen ist, das tue! Gepriesen seist du, o Jahve, der ein Gebet erhört!“ — Ferner in der Mekhiltâ zu Exod. 16, 4 sagte Rabbi Eleazar: „Jeder, der heute zu essen hat und sagt: Was werde ich morgen essen? Siehe, dieser ermangelt des Vertrauens.“ Man wird wohl mit Fiebig urteilen dürfen, daß so gut wie sicher Jesus und Eleazar völlig unabhängig voneinander denselben Gedanken aussprachen. Aber wenn Fiebig hinzufügt, sicherlich werde aber Jesus auch in seiner Zeit nicht der erste und einzige gewesen sein, der diesen Gedanken formuliert habe, so ist das zu viel behauptet. — Sodann in bab. Berakhôth 17 a, Z. 14 ff. lautet ein Gebet von Raba' (um 350 nach Strack, Einl. 92): „Mein Gott, bevor ich gebildet (= geschaffen) war,

war ich nicht würdig, und jetzt, wo ich gebildet bin, ist es, wie wenn ich nicht gebildet wäre: Staub bin ich in meinem Leben, wieviel mehr [über gal wächómer vgl. meine Einl. § 126, 4, c] bei meinem Sterben. Siehe, ich bin vor dir wie ein Gefäß, das voll von Schande und Schmach ist! Es sei Wohlgefallen vor dir, o Jahve, mein Gott, daß ich nicht ferner sündige, und was ich vor dir gesündigt habe, wische aus in deiner großen Barmherzigkeit!“ Selbstverständlich ist das auch ein Bußgebet, aber selbst wenn sein Urheber nicht drei Jahrhunderte nach Christo gelebt hätte, würde immer noch kein Anlaß zu der Behauptung sein, daß Jesus die fünfte Bitte von ihm entlehnt hätte. Denn der Wortlaut im Vaterunser ist anders. — Wahrscheinlich in die Zeit der Mischna, nämlich etwa ins zweite Jahrhundert, reicht das Abendgebet der Israeliten zurück (bab. Berakhóth 60 b, 3. 17 ff.): „Wer da hingegangen ist, um zu schlafen auf seinem Bette, spricht von „„Höre, Israel!““ (Deut. 6, 4) an bis „„Und wenn ihr hören werdet““ (Deut. 11, 13 ff.), und (dann) spricht er: Gepriesen sei der, der da fallen läßt das Band des Schlafes auf meine Augen und den Schlummer auf meine Wimpern und es wieder hell werden läßt für meinen Augapfel! Es ist wohlgefällig vor dir, o Jahve, mein Gott, daß du mich in Frieden liegen lasset, und gib meinen Anteil an deinem Gesetze und laß mich wandeln nach der Leitung des Gebotes und laß mich nicht wandeln nach der Leitung der Übertretung und laß mich nicht in Sünde fallen und nicht in Schuld und nicht in Versuchung und nicht in Verachtung, und es beherrsche mich ein guter Trieb und nicht beherrsche mich der böse Trieb, und errette mich aus bösem Begegnis und vor bösen Krankheiten! Nicht mögen mich erschrecken böse Träume und böse Gedanken, und es sei unversehrt mein Lager vor dir, und laß es licht werden meinen Augen, damit ich nicht des Todes entschlafe! Gepriesen seist du, Jahve, der da erleuchtet in Ewigkeit alles durch seine Herrlichkeit!“ — In bab. Berakhóth 17 a, 3. 20 ff. sagt Mar, Sohn des Rabina (um 400 n. Chr. [Strack 93]): „Mein Gott, bewahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen vor trügerischem Worte, und denen gegenüber, die mir fluchen, schweige meine Seele, und meine Seele soll gegen jeden wie Staub sein! Öffne mein Herz für deine Lehre, und deinen Geboten jage meine Seele nach, und

rette meine Seele von einem bösen Begegnis, vom bösen Trachten und von einem bösen Weibe und von allen schlimmen Dingen, und herbeirauſche, um in die Welt zu kommen, und alle, die Schlimmes gegen mich ſinnen — vereitle eilends ihren Plan und verderbe ihre Gedanken!“

Wenn man ferner meint (Fiebig a. a. O., Sp. 968), die Bergpredigt beweiſe ſelber, daß lange Gebete zur Zeit Jeſu vorhanden waren, ſo ergibt ſich aus dem „viel plappern“ nicht ſicher die Exiſtenz langer Gebetsformulare und alſo nicht „Beziehungen des Ahtzehngebetes zum Vaterunſer“, wie Fiebig in ſeiner Überſetzung des Miſchna- traktats Berakhôth (1906), 42 ſagt. Aber ganz iſt ihm beizustimmen, wenn er in „Die Chriſtl. Welt“ zum Schluſſe ſeiner Darlegung ſo urteilt: „Keine der angeführten Parallelen iſt derart, daß man eine direkte Abhängigkeit Jeſu gerade von dieſer einzelnen betreffenden Stelle etwa konſtatieren müßte.“ Jedenfalls findet man „nirgendſ in der jüdiſchen Literatur alle dieſe Bitten in einem Gebete vereinigt“, und „wenn in irgendetwas, ſo liegt ſicherlich beim Vaterunſer die Originalität Jeſu weniger in den einzelnen Utomen, als in dem Ganzen, in der Auswahl gerade dieſer Bitten und ihrer Zuſammenordnung.“ Daß verkennt „Eſchelbacher und mit ihm alle Rabbiner“, die da meinen, daß ſie, wenn ſie „das Einzelne als im Judentum vorhanden konſtatieren, dann das Ganze als jüdiſch in Anſpruch nehmen können.“ Außerdem iſt aber oben durch die Tatſachen gezeigt worden, daß auch nicht einmal die Teile des Herrengebetes irgendwie genau ſo im — ſpäteren — jüdiſchen Schrifttum vorliegen.

c) Wie das „Unſer Vater uſw.“ in ſechs Bitten und mit Unrede und Schluß in acht Teilen die religiöſen Interellen des Menſchen betrifft und nur in einer Bitte das materielle Gebiet berührt, ſo beſitzt überhaupt die Wucht, mit der das religiöſe Ziel des Menſchen in den Auſſprüchen Jeſu betont wird (Matth. 6, 19 ff. uſw.), auch im Talmud nicht ihresgleichen.

Bei Wünſche, S. 94, wird als Parallele zu „Niemand kann zwei Herren dienen uſw.“ zunächſt eine Stelle aus „Abôth VI, 4“ zitiert, als wenn der betreffende Miſchnatraktat ſechs Kapitel hätte, während nur eine ſpättere Lobrede auf das Geſetz „Qinjan ha-tora“, die nur im babylonischen Talmud hinter Pir<sup>e</sup>qê Abôth ſteht, von

manchen mißbräuchlich als sechstes Kapitel von Pir Abôth gezählt wird. Nach jener späteren Stelle nun führt folgende Lebensweise zum Ideal des Schriftgelehrten: Wenn einer Brot mit Salz ißt, sogar das Wasser nur in zugemessener Quantität trinkt, auf der Erde schläft, überhaupt ein kümmerliches Leben führt und sich nur um das Gesetzesstudium bemüht, dann gilt ihm der Spruch „Wohl dir, du hast es gut“, d. h. wohl dir in dieser Welt, und du hast es gut in jener Welt. Aber abgesehen davon, daß es sich da nur um Gesetzeszeifer und nicht um Gottesliebe handelt, welche pessimistische Umdeutung und Zerreißung der beiden Momente des Ausspruches „Wohl dir, du hast es gut!“ (Ps. 128,2), der nach dem vorausgehenden Satze „Du wirst dich nähren deiner Hände Arbeit“ und nach den darauffolgenden Sätzen „Dein Weib wird sein wie ein fruchtbarer Weinstock usw.“ durchaus optimistisch gemeint ist. Außerdem zitiert Wünsche bei Matth. 6,24 noch einen späteren Ausspruch aus bab. Berakhôth<sup>1</sup> 62 b, wonach Rabbi Eliezer der Große lehrte: Das Gesetz sagt darum „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen usw.“ (Deut. 6,5), weil manchem sein Leib lieber ist, als sein Geld, einem andern dagegen wieder sein Geld lieber ist, als sein Leib.“ Aber wie müßte der Rabbi sich ausgedrückt haben, wenn er eine Parallele zu Matth. 6,24 usw. gebracht haben sollte? Nun, natürlich so: Weil manchem sein Leib lieber ist, als sein Gott, und einem andern wieder sein Geld lieber ist, als sein Gott! So aber, wie der talmudische Ausspruch wirklich lautet, ist er keine Parallele zu Christi Worten.

Nein, der Akzent, mit dem das Gottesreichsinteresse als die ausschließliche Aufgabe der Menschenseele von Christus betont worden ist (Matth. 6,25 ff. 34; 16,26), ist einzigartig. Gleichwohl ist diese Akzentuierung keineswegs unsinnig, so daß die Rabbinen, wie es bei Wünsche S. 94 klingt, richtiger geurteilt hätten. Denn Jesus weist das menschliche Streben nur auf das höchste Ziel hin und stellt das Prinzip auf, daß nichts unser Interesse in dem Grade auf sich ziehen dürfe, daß es die Hingabe an Gott entwurzeln könnte und anstatt seiner den höchsten Thron in unserem Geistesleben einnehmen dürfte.

Es hat sich also gezeigt, daß das eine Unwahrheit ist, was Wünsche, S. V. mit Beistimmung aus L. Stein „Die Schrift des Lebens“ (II. S. 281) zitiert hat, daß das Christentum jüdischer Geist



sei. Vielmehr muß es bei dem Urteile bleiben, welches die zeitgenössische Volksgemeinde über den Lehrer Jesus fällte, daß Jesus lehrte „wie einer, der Vollmacht hat, und nicht, wie die Schriftgelehrten“ (Matth. 7,29), und wenn wieder Eschelbacher (Das Judentum usw. 1907, 29) zu behaupten gewagt hat: „Aus den Einflüssen des Elternhauses, wie aus den Worten, die er in den Synagogen und Lehrhäusern vernahm, hat Jesus die Lehren geschöpft, welche die Evangelien von ihm berichten“, so ist das nach den oben vorgelegten Beweisen eine Vergewaltigung der Geschichtstatsachen.

### III.

## Darstellungsweise und Darstellungsmittel.

Die Mischna beginnt mit dem Traktat Berakhôth „Segnungen“, d. h. etwa religiös-gottesdienstliche Formulare, und dieser Traktat fängt in wörtlicher Übersetzung so an:

„§ 1. Von wann an liest man das Schemá (d. h. höre, nämlich „Höre, Israel, Jahve ist unser Gott, Jahve als einziger usw.“ in Deut. 6,4—9 usw.) am Abend? Von der Stunde an, wo die Priester hineingehen, um von ihrer Hebe zu essen, bis zur ersten Nachtwache (d. h. etwa bis zehn Uhr, da der Hebräer nur drei Nachtwachen zählte). Das sind Worte von Rabbi Eliezer; und (andere) Gelehrte sagen: Bis Mitternacht. Rabban Gamaliel sagt: Bis die Säule (der Glutschein) der Morgenröte aufsteigt. Es ereignete sich (nämlich), daß seine Söhne vom Trinken heimkamen (und) sagten zu ihm: Wir haben das Schemá (noch) nicht gelesen. Er sprach zu ihnen: Wenn (noch) nicht die Säule der Morgenröte aufgestiegen ist, seid ihr verpflichtet, es noch zu lesen, und nicht dies allein, sondern alles, betreffs dessen die Gelehrten gesagt haben „bis Mitternacht“, darauf bezieht sich ihre Vorschrift „bis die Säule der Morgenröte aufgehet“, (nämlich auf) das Aufdampfenlassen von Fettstücken und Gliedern, darauf bezieht sich ihre Vorschrift „bis die Säule der Morgenröte aufsteigt“, und alles, was an Einem Tage gegessen werden soll, darauf bezieht sich ihre Vorschrift, „bis die Säule der Morgenröte aufsteigt“. Wenn das so ist, warum haben die Gelehrten gesagt „bis Mitternacht“? Um den Menschen von der Über tretung fernzuhalten. — § 2. Von wann an liest man das Schemá am Morgen? Von da an, wo man den Unterschied von Purpurblau und Weiß erkennen kann.

Rabbi Eliezer sagt: den Unterschied von Purpurblau und Lauchgrün. Und wann ist die Beendigung des Lesens? Bis die Sonne hervorgestrahlt ist. Rabbi Josua sagt: bis drei Stunden = neun Uhr. Denn so ist es Sitte von Königskindern, um neun Uhr aufzustehen. Wer von da an und weiterhin (das 'Schemá') liest, hat (aber) ebenso wenig Schaden, wie jeder, der im Gesetz liest. — § 3. Die Schule Schammaj's sagt: Am Abend soll jeder sich hinlegen und lesen, und am Morgen soll man stehen, denn es ist gesagt [Deut. 6, 7] „bei deinem Liegen und bei deinem Aufstehen“, und die Schule Hillel's sagt: Jedermann soll nach seiner Sitte lesen, denn es ist gesagt [ebenda] „und bei deinem Gehen auf dem Wege“. Wenn es so ist, warum ist denn gesagt „bei deinem Liegen und bei deinem Aufstehen“? Nur weil (das Lesen des Schemá) zu einer Stunde zu geschehen pflegt, wo es die Sitte der Menschen ist zu liegen, und zu einer Stunde, wo die Menschen (auf) zustehen pflegen. Es sagt Rabbi Tarphon: Ich war gehend auf dem Wege und legte mich hin, um nach den Worten der Schule Schammaj's zu lesen, und brachte mich in Gefahr von seiten der Räuber. Sie sagten zu ihm: Du warst es wert, dir Strafe deinerseits zuzuziehen, da du die Vorschriften der Schule Hillel's übertreten hast. — § 4. Am Morgen spricht man zwei Segenssprüche vor ihm (d. h. dem Schemá) und zwei dahinter, einen langen und einen kurzen. An der Stelle, wo man gesagt hat, es lang zu machen, ist man nicht ermächtigt, es abzukürzen, (an der Stelle, wo man gesagt hat) es kurz zu machen, ist man nicht ermächtigt, es zu verlängern, (an der Stelle, wo man gesagt hat) eine Schlußformel zu setzen, ist man nicht ermächtigt, die Schlußformel wegzulassen, und (wo man gesagt hat) keine Schlußformel zu setzen, ist man nicht ermächtigt, eine zu setzen.“

Diese vier ersten Abschnittchen der Mischna geben einen allgemeinen Eindruck von der Lehrweise der Schriftgelehrten. Sie bewegte sich gewöhnlich in Diskussion. Frage und Antwort wechselten in ihr miteinander ab. Diese Darstellungsart fehlt auch in den Evangelien nicht, weil auch Jesus öfters durch Fragen zu Auseinandersetzungen angeregt wurde. Aber bei Jesus überwog doch der afroasiatische Vortrag, indem er seine eigenen positiven Gedanken in spontanen — aus der innersten Tiefe seines

Geistes hervorquellenden — zusammenhängenden Ausführungen darbot.

Bei ihrem Aufbau verwertete er auch Sprichwörter, wie sie als von der — Volkspoesie — knapp und anschaulich geformte Sätze in aller Mund waren: „Arzt, hilf dir selbst!“ (Luk. 4, 23; „Arzt, heile deine eigene Wunde!“ in Bereschith rabba, Par. 20 nach Wünsche, S. 426); „es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe“ (Matth. 6, 34; „es ist genug an Not zu ihrer Stunde“ in bab. Berakhôth 9b, 3. 20 f., jetzt erst wieder besprochen von Eb. Nestle in The Expository Times 1906/7, p. 382), und so griff er noch mehrmals in den Schatz der Sprichwörter seines Volkes, wie derselbe erst vor kurzem von mir in „Die Poesie des N. T.“ (1907), 124—126 nach seinen einzelnen Fächern entfaltet worden ist. Aber mit diesen schon formulierten Bausteinen seiner Vorträge hat er auch viele selbstgeschaffene Sentenzen verbunden. Denn zu „Ein Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande“ (Lk. 4, 24) bringt auch Wünsche keine Parallele und ebenso wenig zu „Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz“ (Matth. 6, 21), oder „Das Auge ist des Leibes Licht“ (B. 22), oder „Niemand kann zwei Herren dienen“ (B. 24), oder „Ist nicht das Leben mehr, denn die Speise?“ (B. 25), oder „Ihr sollt eure Perlen nicht vor die Säue werfen“ (7, 6), oder „Bittet, so wird euch gegeben“ (7, 7) und vielen anderen Sentenzen schon in der Bergrede. Auch zu „Die Füchse haben Gruben usw.“ (8, 20), oder „Laß die Toten ihre Toten begraben!“ (B. 22), oder „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ (9, 12), oder „Niemand flichtet ein altes Kleid mit einem Lappen von neuem Tuch“ (B. 16), oder „Man fasset nicht Most in alte Schläuche“ (B. 17), oder „Die Ernte ist groß usw.“ (B. 37) usw. usw. ist mir keine talmudische Parallele bekannt. Auch aus diesen Sentenzen blinkt uns ein überragender Geistesreichtum Jesu entgegen.

3. B. zu dem Ausspruch „Man fasset nicht Most in alte Schläuche, sonst zerreißen die Schläuche, und der Most kommt um“ zitiert Wünsche aus Pirqê Abôth 4, 27 (er meint: § 20) den Ausspruch: „Sieh nicht auf den Krug, sondern auf das, was darin ist! Es gibt (manchen) neuen Krug, der voll alten Weines ist, und es gibt (manchen) alten Krug, in dem vielleicht nicht (einmal) neuer Wein ist.“ Der letzt erwähnte Satz soll also die Parallele zu jenem Ausspruch Jesu sein. Das heißt aber Sätze aus dem Talmud als Parallelen zu Jesu

Worten zitieren, mag die Gleichheit auch sich auf Null reduzieren. Es entsteht aber dann doch wenigstens der Schein, als hätte Christus „keinen neuen Gedanken ausgesprochen“, wie Abr. Geiger zu sagen wagte. Man weiß aber nun wenigstens, weshalb gegenüber den Werken von Schürer oder F. Weber-Delitzsch-Schneidemann und anderen das Buch von Wünsche den Beifall von Eschelbacher (Das Judentum usw. 1907, 41) gefunden hat.

Unter den Darstellungsmitteln Jesu nahmen aber die Gleichnisse eine Hauptstelle ein.

Wie aus dem N. Test. das Gleichnis Nathans „Es waren zwei Männer in einer Stadt, einer reich und der andere arm usw.“ und andere Gleichnisse (2. Sam. 12, 1—4; 14, 6 f.; 1. Kön. 20, 39 f.; Jes. 5, 1—7) bekannt sind, so begegnen auch im Talmud und dem nächstverwandten jüdischen Schrifttum ziemlich viele Gleichnisse. Davon sind viele in andeutender oder auch ausgeführter Weise zunächst in dem quellenmäßig gearbeiteten Buche von W. Bacher „Die Agada der Tannaiten“, 1. Bd. (2. Aufl. 1903) erwähnt. J. B. erzählte Ufiba: „Ein König hatte zwei Töchter, die eine frech, die andere fromm. Wenn die Freche etwas begehrte, sagte der König, es sei ihr gewährt, damit sie gehe. Wenn aber die Fromme etwas erbat, hielt er mit der Gewährung zurück, da er möglichst lange ihr zuzuhören begehrte.“ Dieses Gleichnis trug Ufiba der Versammlung vor, um zu erklären, wie es komme, daß auf das Gebet seines Lehrers Eliezers ben Hyrkano, der 24 Bitten vorgetragen hatte, kein Regen kam, während auf Ufibas Gebet sofort Regen kam, als er nur gesprochen hatte: Unser Vater, unser König, wir haben keinen König außer dir; unser Vater, unser König, um deinetwillen erbarme dich unser!“ (Bacher I, 322). In ähnlicher Weise mahnte Samuel der Kleine die Gemeinde zur Bescheidenheit, als sie es ihrem Verdienst zuschrieb, daß Gott Regen schickte. Dieser war nämlich einmal am Morgen eines Tages gekommen, für den Samuel (eben zur Erzielung des Regens) ein Fasten verordnet hatte, noch bevor die Sonne aufging und das Fasten begann. Da sagte er: Es ist nicht der Ruhm der Gemeinde, sondern es ist wie wenn ein Diener von seinem Herrn ein Bestimmtes verlangt, und der Herr sagt: Gebt es ihm, daß ich seine Stimme nicht höre (Bacher I, 371). Oder die Ausgestaltung des Gleichnisses ist so beschaffen: „Ein Mensch, der gute Taten übt und das Gesetz sehr lernt, wem gleicht er? Einem Menschen, der Steine un-



ten baut und nachher Ziegel. Vielleicht kommen viele Wasser und dringen auf sie ein, aber sie wischen sie nicht von ihrem Orte. Dagegen ein Mensch, der keine guten Taten übt und das Gesetz lernt, wem gleicht dieser? Einem Menschen, der Ziegel als Anfang und nachher Steine aufbaut. Vielleicht kommen nur wenig Wasser, sofort (aber) kehren sie jenen Bau von unterst zu oberst“ (übersetzt von mir aus Abôth de Rabbi Nathan, cap. 24).

Die „Königsgleichnisse“ spielen im altjüdischen Schrifttum eine besondere Rolle und sind neuerdings von Ignaz Ziegler in seinem reichhaltigen, allerdings nicht chronologisch geordneten Buche „Die Königsgleichnisse des Midrasch, beleuchtet durch die römische Kaiserzeit“ (1903) besonders behandelt worden. Mit systematischer Vollständigkeit aber sind zunächst die Gleichnisse eines der oben (S. 7) erwähnten altjüdischen Midraschim gesammelt und besprochen worden von P. Fiebig in „Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu“ (1904). Er gibt da die Gleichnisse aus dem Exoduskommentar Mekhiltä.

Da begegnen der Reihe nach folgende Gleichnisse:

1. Einem Philosophen gegenüber, der die noch andauernde Kraft des Götzendienstes daraus beweisen wollte, daß bei einem Stadtbrande nur der Göztempel verschont blieb, sagte Gamaliel II. (ca. 90—110 n. Chr.): Ich werde dir ein Gleichnis erzählen: Wem gleicht die Sache? Einem Könige von Fleisch und Blut, der zum Kriege auszieht. Mit wem kämpft er? Mit den Lebendigen, oder mit den Toten? Er (jener Philosoph) sagte zu ihm: „Mit den Lebendigen“ und sagte weiter zu ihm: „Da ja (nach deiner Meinung) der Götzendienst nicht einmal teilweise nützlich ist, warum schafft er (Gott) ihn nicht aus der Welt?“ Darauf sagte er (Gamaliel) zu ihm: Betet ihr etwa nur eine Sache an? Siehe, ihr betet doch an die Sonne und den Mond und die Sterne und die Tierkreisbilder, die Berge und die Hügel, die Schluchten und die Täler und sogar den Menschen. Soll Gott etwa die Welt wegen der Toren zu Grunde richten?

2. Um zu begründen, weshalb man in dem Triumphliede nach Überschreitung des Schilfmeeres habe sagen können: „Dies ist mein Gott“ (Exod. 15, 2), trug Eliezer ben Hyrfanos (ca. 90—130 n. Chr.) dieses Gleichnis vor: (Die Sache gleicht) einem Könige von Fleisch und Blut, der in eine Provinz kam, und bei ihm war ein

Kranz, der ihn umgab (d. h. sein Gefolge), und Helden waren zu seiner Rechten und zu seiner Linken, und Heere waren vor ihm und hinter ihm. Alle fragen: „Wer ist denn der König?“ Deswegen, weil er Fleisch und Blut ist wie sie. Als der Heilige (gepriesen sei er!) sich an dem Meere offenbarte, da hatte nicht einer nötig zu fragen: „Wer ist denn der König?“ Sobald sie ihn sahen, erkannten sie ihn und hoben alle an und sagten: „Dies ist mein Gott.“

3. Die Unzufriedenheit Pharaos mit seinem Beschluß, die Israeliten ausziehen zu lassen (Exod. 14, 5), veranschaulichte Rabbi Jose, der Galiläer, mit folgendem Gleichnis: Wem gleicht die Sache? Einem Menschen, dem ein Feld, auf dem man ein Kor (d. h. zehn Epha) säen kann, als Erbe zufiel. Und er verkaufte es um ein Geringes. Da ging der Käufer hin und eröffnete darin Quellen und pflanzte darin Gärten und Parkanlagen. Da begann der Verkäufer sich zu würgen (vor Ärger), weil er sein Erbe um ein Geringes hingegeben hatte. So geschah es den Ägyptern; denn sie schickten weg und wußten nicht, was sie wegschickten. Aber sie heißt es deutlich in der Kabbala („Überlieferung“, d. h. den alttestamentlichen Büchern außer der Tora „Gesetz“!): Deine Schößlinge sind Park, Granaten (Hohezl. 4, 13).

4. Zur Veranschaulichung dieselben Sache trug Rabbi Simeon ben Jochaj dieses Gleichnis vor: Wem gleicht die Sache? Einem, dem ein großes Feld in einer Meeresprovinz (d. h. im fernen Westen) als Erbe zufiel, und er verkaufte es um ein Geringes. Und der Käufer ging hin und grub es um und fand darin Schätze von Silber und Gold und kostbare Steine und Perlen. Da begann der Verkäufer sich zu würgen (vor Ärger).

Doch sind dies nun vor der Hand genug der Proben, um die Tatsache und die Art der hebräischen und altjüdischen Gleichnisse zu beleuchten. Ehe in der Untersuchung weiter fortgeschritten werden kann, sind nun aber erst der Begriff und die Verwandten des „Gleichnisses“ zu betrachten.

Der Begriff des „Gleichnisses“ ist dieser. Das Gleichnis ist eine Erzählung, deren Subjekt in einem persönlichen, aber ungenannten Wesen besteht und die zur Veranschaulichung eines Vorganges fingiert ist. So ist der Begriff des Gleichnisses in meiner „Stilistik, Rhetorik,

Poetik, in bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt“ (1900) festgestellt worden. So ist die Parabel von mir gegenüber ihren nächsten Verwandten, der Fabel und der Paramythie, definiert worden. Entfernter verwandte stilistische Erscheinungen sind die Vergleichung, die Sentenzen usw. (vgl. bei mir S. 77—93). Aber ob der Begriff des Gleichnisses durch die Bezeichnung beleuchtet wird, mit der es im hebräisch-jüdischen Schrifttum benannt wird? Diese Bezeichnung ist der Ausdruck Maschal.

Bei der Ableitung dieses Wortes sind von den neuesten Bearbeitern des hier zu erörternden Gegenstandes folgende zwei Ansichten vertreten worden. Chr. U. Bugge in seinem wichtigen Werke „Die Hauptparabeln Jesu“ (1903), 20 f. billigt die von Fleischer und Delitzsch gegebene Herleitung von Maschal wonach dieses Wort „die uneigentliche Rede, welche die eigentliche vertritt, Gleichnis; daher dann Parabel oder kürzerer Sinnspruch, Sprichwort, insofern sie ursprünglich etwas Besonderes ausdrücken, welches aber dann als allgemeines Symbol auf alles Gleichartige angewendet wird und insofern bildlich steht.“ P. Fiebig (Altjüd. Gleichnisse etc. 1904, 115) deutet Maschal mit „Bildrede“, indem er sich (S. 116) an Ab. Jülicher anschließt, der in seinem bedeutenden Werke „Die Gleichnisreden Jesu“ I (2. Aufl. 1899), 36 meinte, „für eine so mannigfaltige Stoffmasse [wie sie das A. Test. mit dem Ausdruck Maschal bezeichne] könne er eine gewisse Einheit nur finden, wenn der Begriff des Vergleichens, Verähnens das Fundament des Wortes bildet. Mag das Verb maschal II bloß ein denominiertes sein, es ist nicht geringfügig, daß sein Niphal, Hiphil und Hithpael nur in jener Bedeutung vorkommen. Indes das sind unsichere Annahmen, und nicht nur sind die früheren, sprachlichen Aufstellungen über Maschal in meiner „Stilistik usw.“ kritisiert worden, sondern dort ist (S. 80 f.) mit Hilfe des Assyrischen, Äthiopischen usw. eine neue Ableitung dieses Ausdruckes begründet worden. Darnach besaß dieses Wort ursprünglich den Sinn von Gleichheit oder Komplex, Kombination katexochen, d. h. Urteil, Sentenz usw., und es darf gehofft werden, daß über Fragen der biblischen (und zwar auch neutestamentlichen) Stilistik doch eben das Werk berücksichtigt werde, in welchem dieses Wissenschaftsgebiet in systematischer und komparativer Weise erörtert wird.

Das hebräische *Malchal* ist dann von den hellenistischen Juden mit *παροιμία* oder *παράβολή* wiedergegeben worden, wie ebenfalls dort (S. 81 f. &c.) belegt worden ist.

Wir sehen, der Begriff von Gleichnis wird nicht durch die hebräisch-jüdische Bezeichnung desselben genauer fixiert oder modifiziert. Dies war freilich auch nicht zu erwarten, da dieser Begriff in der allgemein menschlichen Stilistik feststeht. Anstatt dies zu erwarten, wie es neuerdings mehrmals klang, indem gegen den Aristotelismus Ab. Jülicher's opponiert wurde, ist vielmehr zu sagen, daß die hebräisch-jüdische Literatur entweder solche Darstellungen aufweist, die in andern Literaturen „Gleichnisse“ heißen, oder keine solchen Darstellungen enthält und dann eben auch keine „Gleichnisse“ besitzt. Die etwaige Besonderheit der hebräisch-jüdischen Gleichnisse, die sich zwar nicht aus deren Bezeichnung, aber aus ihrer tatsächlichen Beschaffenheit ergeben könnte, würde also nicht den Begriff „Gleichnis“ umstoßen können. Die fragliche Besonderheit des hebräisch-jüdischen Schrifttums auf diesem Punkte könnte nur eine gewisse Gewohnheit in bezug auf die Kürze oder vielmehr Abgekürztheit der Gleichnisse betreffen, die sie aber niemals bis auf einen bloßen durch „wie“ eingeleiteten Satz oder eine dem entsprechende Ausdrucksweise reduzieren dürfte, denn sonst würde kein Gleichnis, sondern nur noch eine Vergleichung vorhanden sein.

Beide dürfen aber durchaus nicht zusammengeworfen werden, wie es z. B. geschieht, wenn die Sätze „Wer nun diese meine Worte hört und darnach tut, der wird sein (= sich verhalten) wie ein kluger Mann usw.“ (Matth. 7, 24 ff.) als eine „Parabel“ bezeichnet worden sind (Bugge, Die Hauptparabeln usw., S. 95 f.), während da nur eine Vergleichung vorliegt, und „Bildrede“ (bei P. Fiebig a. a. O., S. 52. 113 &c.) ist gar keine Kategorie der Stilistik. Auch was Bacher (Ag. der Tannaiten I, 10) als „Gleichnis“ von Hillel anführt und von Fiebig a. a. O., S. 111 f. noch genauer vorgeführt wird, — nämlich „Wenn schon der, welcher bei den Standbildern der Könige als Aufseher angestellt ist, sie reinigt und dafür belohnt wird, um wievielmehr mache ich mich verdient, wenn ich das Bild Gottes (d. h. mich!) wasche und bade“ — auch das gehört nicht hierher, denn es ist nur eine Vergleichung.

Ferner könnte sich aus der tatsächlichen Beschaffenheit



der vorhandenen Gleichnisse des hebräisch-jüdischen Schrifttums manche Eigenheit in bezug auf die Einführung der Gleichnisse abnehmen lassen. Darüber hat P. Fiebig sehr gute Beobachtungen angestellt (S. 17 ff.). Er hat z. B. darauf hingewiesen, daß Gleichnisse häufig von Schriftgelehrten durch die „rhetorische“ (oder vielmehr eine bloß die Aufmerksamkeit erregende) Frage „Wem gleicht die Sache?“ eingeleitet wurden (S. 17. 23. 24. 25. 27. 29. 34. 37. 39 f. 45. 48. 51), während anderwärts die bejahende Ausdrucksweise „Das gleicht dem und dem“ (S. 31 f. 33. 36. 41 f. 43 f. 45 f. 47. 49 f.) gewählt ist. Sodann auch über die Vorstellungssphären, aus denen die Gleichnisse der Schriftgelehrten entlehnt sind, kann ihre tatsächliche Beschaffenheit ein Licht verbreiten. In bezug auf diesen Gesichtspunkt haben nun schon die hier (oben S. 44—46) vorgelegten Proben das Urteil nahegelegt, daß die Sphäre der Könige und deren Pflichtenkreis das Material zu vielen Gleichnissen geliefert haben. Unter den von Fiebig aus der Mekhiltä dargebotenen Partien ist dies der Fall auf S. 17. 19. 27. 31. 32. 33. 39. 40. 42. 44 (Räuber und König). 45 (ebenso). 46. 48. 49. 50, während vom Vater und dem Gebiet der Familie überhaupt Gleichnisse auf S. 23. 34. 43 hergenommen sind, und die Sphäre des Wanderers auf S. 23 und 29, oder das Gebiet des Handels und Wandels (Kauf und Verkauf) auf S. 24. 25. 47. 51 (36. 37), und der Mensch im allgemeinen auf S. 41 berücksichtigt ist.

Welches ist nun aber in bezug auf die Gleichnisse die kulturgeschichtliche Stellung des Neuen Testaments?

An ihrer Verwendung hat sich Jesus nur beteiligt. Er will dieses Darstellungsmittel auch selbst nicht etwa erfunden haben. Keine Bemerkung von ihm deutet darauf hin. In bezug auf den Gebrauch von Gleichnissen ist nicht von Priorität Christi zu sprechen, obgleich das erste wirkliche Gleichnis talmudischer Schriftgelehrten, das überliefert ist, von Gamaliel II. (ca. 90—110) n. Chr.) stammt.

Sodann ist die Form von Jesu Gleichnissen auch nur relativ verschieden. Denn auch diese werden häufig durch die Frage „Wem soll ich vergleichen, oder wem ist gleich?“ (Math. 11, 16; Mk. 4, 30; Lk. 7, 21; 13, 18) eingeführt. Im N. Test. besteht die Einleitung von Gleichnissen auch in der Frage „Welcher ist unter euch, der einen Freund

hat usw.?" (Lk. 11, 5. 11; 15, 4. 8). Oftmals kommt hier auch die behauptende Ausdrucksweise „und er redete in Gleichnissen“ (Matth. 13, 3. 24. 31. 33. 44. 45. 47; 22, 2; Mk. 4, 26) vor, oder „und er sagte ihnen ein Gleichnis“ (Lk. 12, 16; 13, 6; 15, 11; 18, 2; 19, 12; 20, 9 ff.), und dann folgt direkt die Erzählung. Ja, diese wird auch gar nicht eingeführt, wie in „Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab nach Jericho usw.“ (Lk. 10, 30 ff.; 14, 16 ff.; 16, 19 ff.). Der Wechsel der Ausdrucksweise ist im N. Test. doch etwas größer.

Auch betreffs der Gebiete, in denen die veranschaulichenden Erzählungen spielen, sind die neutestamentlichen Gleichnisse etwas weniger stereotyp. Denn gegenüber der auffallend großen Zahl von „Königsgleichnissen“, die im jüdischen Schrifttum begegnen, kommen im Neuen Testament nur zwei vor (Matth. 18, 23 ff.; 22, 1 ff.; vgl. noch Lk. 14, 31—33).

Aber liegt nicht eine Besonderheit der neutestamentlichen Gleichnisse in ihrer Dunkelheit? Diese Frage könnte mindestens nicht für alle bejaht werden und ist auch im N. Test. nicht in bezug auf alle bejaht. Denn hinter dem Bericht über die Gleichnisse vom mancherlei Acker des Gottesreichs samens, vom Unkraut unter dem Weizen, vom Senfkorn und vom Sauerteig schaltete der Evangelist die Worte ein: „Dies alles redete Jesus in Gleichnissen zu den Volksmassen, und ohne Gleichnisse redete er nichts zu ihnen“ (Matth. 13, 34). Dann fügte dieser Evangelist noch die drei Gleichnisse vom Schatz im Acker, von der kostbaren Perle und vom Netze hinzu und wollte sie offenbar in dieselbe Kategorie gestellt haben. Deshalb muß man sagen, daß nur diese und solche Gleichnisse, die von der verschiedenen Aufnahme, von der Wachstumsart, dem überragenden Werte und dem Schlusstadium des Gottesreiches handeln, einen verhüllenden Charakter tragen sollen, und daß derartige Gleichnisse mit der Aussage bei Markus (4, 33) „Mit solchen Gleichnissen in großer Zahl verkündete er ihnen (dem Volke [v. 2]) das Wort“ gemeint sind.

Wenn der im Dunkeln lassende Charakter den Gleichnissen Jesu aber auch nur in diesem Umfange zugeschrieben ist, in welchem Verhältnis steht das zum stilistischen Wesen und Zweck der Gleichnisse überhaupt?

Dieses Verhältnis ist neuerdings von manchen zunächst

mit Rücksicht auf das Alte Test. als ein positives hingestellt worden. Bugge sagt 3. B., daß die Nathansparabel (2. Sam. 12, 1 ff.) ohne Deutung tatsächlich dem Könige ein Rätsel geblieben wäre (die Hauptparabeln Jesu, 1903, 26). Aber das ist nur eine Scheinoperation. Denn dem Könige waren nach dem Vortrage jenes Gleichnisses nur die Namen der in ihm charakterisierten beiden Männer unbekannt, und dies war selbstverständlich der Fall. Aber damit war ihm nicht die Nathansparabel selbst ein „Rätsel“. Der Sinn dieser Parabel war ihm vielmehr auch ohne Kenntniß dieser Namen durchaus klar. Sogar das ist zu viel behauptet, wenn Wellhausen (Das Evangelium Marci, 1903, 30 f.) sagt, daß unter den Begriff des Maschal auch die *chidā*, „Rätsel“ fallen könne. Er gibt gar keinen Beweis. Aber ein solcher könnte auch nicht darin gefunden werden, daß Sirach in 39, 3 parallel zu „Dunkelheiten von Sprichwörtern“ von „Rätseln von *parabolai*“ spricht. In 47, 17 (hebräischer Text, herausgegeben von Strack 1903, 49) ist der Maschal vor und neben der *chidā* — „Rätsel“ — aufgeführt. Jedenfalls würde der Umfang des Begriffes von Maschal nicht den Umfang des Begriffes „Parabel, Gleichnis“ bestimmen. Vielmehr darf man nur sagen: Der Begriffsumfang des hebräisch-jüdischen Maschal kann den des hellenistisch-jüdischen Ausdruck *παράβολή* bestimmt haben.

Die hebräisch-jüdische Bezeichnung Maschal umfaßt nun allerdings auch die Allegorie. Dies ist in meiner Stilistik, S. 109 f., wo alle allegorisch gemeinten Stücke des Alten Test. usw. aufgezählt sind, an Hes. 17, 3—10 gegenüber Bertholet, der diesen Abschnitt als eine „Fabel“ bezeichnet, erwiesen und auch durch Aufführung allegorischer Darstellungen anderer Literaturen festgestellt worden. Nun ist der Maschal, also die Allegorie von Hes. 17, 3—10 vom Hellenisten als eine *parabolé* bezeichnet worden (B. 2). Schon darnach kann im hellenistisch-jüdischen Sprachgebrauch der Ausdruck *parabolé* auch den Begriff der Allegorie umspannen. Aber dadurch kann nicht bei den einzelnen *parabolai*, die im hellenistisch-jüdischen Sprachbereiche und so auch im Neuen Testament begegnen, unterschieden werden, ob seine Parabeln als „Gleichnisse“, oder als „Allegorien“ aufzufassen sind. Denn wenn ein Ausdruck beides umfaßt, dann muß natürlich bei jedem einzelnen Träger der umfassenderen Bezeichnung

im einzelnen bestimmt werden, welcher von beiden Kategorien er angehört.

Diese Entscheidung kann aber nur nach der allgemein menschlichen Stilistik gefällt werden.

Infolgedessen ist es unrichtig oder wenigstens nichts klar Gesagtes, wenn neuerdings behauptet worden ist, daß die Aussage „Man zündet nicht ein Licht an usw.“ (Matth. 5, 15 f.) „selbstverständlich parabolische“ Rede sei (Bugge, S. 95). Nein, jene Sätze enthalten metaphorisch-allegorische Ausdrucksweise. Ebendasselbe ist darüber zu urteilen, daß die Sätze „Ihr seid das Licht der Welt usw.“ von Bugge (ebenda) als „parabolische Rede“ bezeichnet worden sind. Nein, jene Sätze sind Allegorien, und so auch die Abschnitte „Ich bin die Tür zu den Schafen usw.“ (Joh. 10, 7 ff.), „Ich bin ein guter Hirte usw.“ (10, 12 ff.), „Ich bin ein rechter Weinstock usw.“ (15, 1 ff.). Aber einer andern stilistischen Kategorie gehören die Erzählungen „Es ging ein Säemann aus zu säen usw.“ (Matth. 13, 1 ff.) an. Das sind Parabeln im Sinne von „Gleichnissen“.

Auf Grund eigener Untersuchungen kann ich also Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu, Bd. I, 2. Aufl., 1899) in seinem Drängen auf reinliche Scheidung zwischen „Parabel, Gleichnis“ und Allegorie beistimmen. Für unbegründet aber muß ich es halten, wenn Fiebig (a. a. O., S. 162 f.) urteilt, die Gleichnisse Jesu seien keine „reinen Parabeln“, sondern „Mischformen, so gut wie die jüdischen“.

Dies ist zunächst in bezug auf die j ü d i s c h e n G l e i c h n i s s e nicht wahr. Denn daß die jüdischen wie die neutestamentlichen Gleichnisse wegen ihrer Einführungsformeln „dem Wesen der allegorischen Rede widerstreben“, hat Fiebig S. 82 selbst ausdrücklich erklärt, und hat der „Vergleich der Bild- und Sachhälfte der jüdischen Gleichnisse“, den er dann S. 82 ff. angestellt hat, etwa das Gegenteil erwiesen? Reineswegs, sondern er behauptet nur noch einmal (S. 98), eine „reine Parabel sei nach seinem Erachten etwas Schwieriges“. Indes etwas Schwieriges ist nicht etwas Unmögliches. Er meint aber auf S. 99 den Beweis geleistet zu haben, indem er hervorhebt, die Bezeichnung Gottes als des „Königs“ mache eine Parabel zu einer Mischform zwischen Parabel und Allegorie. Dies ist nach meiner Ansicht ein Irrtum, der die



stilistischen und hermeneutischen Fragen sehr verdunkelt. Mein Urteil geht vielmehr dahin: In einer Parabel konnten natürlicherweise die metaphorischen Ausdrücke nicht vermieden werden, die im Sprachgebrauch der betreffenden Zeit und Kultursituation herrschend waren. Zu diesen Ausdrücken wird, nebenbei bemerkt, nicht die Bezeichnung „König“ gehören, wie Fiebig S. 99 meint; denn in seiner Stellung zum Reiche Gottes war doch Gott eben wirklich „König“. Aber möchte dieser Ausdruck „König“ ein metaphorischer sein, wie z. B. die Bezeichnung der Israeliten als Kinder Gottes, so würde durch die Anwendung solcher herrschender und daher unbewußt gebräuchter Metaphern doch keine Parabel oder Gleichnis nicht selbst zu einer Allegorie.

Ebensowenig wie die jüdischen sind die neutestamentlichen Gleichnisse zu „Mischformen“ von Gleichnis und Allegorie geworden, wenn in ihnen hier und da ein metaphorischer Ausdruck verwendet ist, wie z. B. „des Tages Last und Hitze tragen“ (Matth. 20, 12, was übrigens auch eigentlich gemeint sein kann), oder „die Lampen schmücken“ (25, 7), oder insbesondere „Herr, ich wußte, daß du ein harter Mann bist; du schneidest, wo du nicht gesäet hast usw.“ (B. 24). Endlich wird ein Gleichnis auch nicht durch die Hinzufügung einer Deutung zu einer Allegorie. Deshalb, weil das natürlich unbekannte Subjekt der Nathansparabel (2. Sam. 12, 1 ff.) dem Könige genannt werden mußte, wird diese nicht der Allegorie Hes. 17, 3—10 gleich (gegen Bugge, S. 70).

Über von einem Teile der neutestamentlichen Gleichnisse ist doch gesagt, daß sie zum Zwecke der Verdunkelung gesprochen worden seien (Matth. 13, 34 und Mk. 4, 33)! Selbstverständlich muß nun auch darüber hier noch ein Urteil ausgesprochen werden, wenn es auch in aller möglichen Kürze geschehen soll, und mein Urteil darüber lautet: Diesem Zwecke konnten auch Gleichnisse dienen und durften sie dienen.

Sie konnten es, denn auch Gleichnisse stehen, wenn es sich um den Grad der Deutlichkeit der Darstellung handelt, nicht in allererster Linie. Im Unterschiede von den eigentlichen und direkten Besprechungen eines Gegenstandes (meine Stilistik, S. 7 ff.) gehören die Gleichnisse zur Gruppe der Paralleldarstellungen (ebenda S. 77—93) gegenüber den Metaphern und Allegorien S. 93 bis

110). Die in einer solchen Paralleldarstellung gegebene Besprechung eines Gegenstandes, wie z. B. der Gottesreichsverhältnisse, war also immerhin weniger deutlich, als wenn diese direkt besprochen worden wären und Christus z. B. gesagt hätte: Die Kunde von der Begründung des Gottesreiches begegnet vier Arten von Menschenherzen oder geistiger Verfassung, religiös-sittlichem Standpunkt. Manche von euch nehmen diese Kunde mit vollständiger Gleichgültigkeit gegen religiös-sittliche Fragen auf. Diese Kunde findet also bei ihnen gar keine Anknüpfungspunkte und wird daher von andern Gedanken, die ihnen aus dem Verkehr mit der Welt zufliegen, wieder verdrängt, ohne eine Spur im geistigen Dasein dieser Menschen zu hinterlassen usw. Ein anderer Teil von euch läßt sich zwar durch die Botschaft vom Gottesreiche aus seinen Alltagsgedanken aufrütteln, faßt enthusiastische Entschlüsse und stellt stürmische Fragen, aber wenn durch die neue Kunde seine materiellen Interessen und politischen Hoffnungen nicht befriedigt werden, ist seine Begeisterung ebenso rasch wieder verrauht. Wenn Jesus so direkt — aber natürlich noch volkstümlicher, wie er es zu tun verstand — alle Eigenschaften des Gottesreiches besprochen hätte, die in den sieben Gleichnissen von Matth. 13 dargestellt sind, so würde diese Redeweise deutlicher gewesen sein. Aber weswegen er statt dessen diese Gleichnisse anwandte, wird sich im folgenden zeigen lassen.

Die Gleichnisse durften nämlich ferner auch zum Teil dem Zwecke der Verhüllung dienen. Oder durfte etwa Jesus erstens nicht pädagogisch verfahren, um einem weiteren Kreise seiner Zeitgenossenschaft allmählich um so sicherer nahezukommen? Durfte er zu diesen Massen nicht erst andeutend und in Parallelen sprechen, um sie nach und nach zu überzeugen? Gewiß durfte er diesen Gang der Unterweisung um so mehr wählen, wenn zweitens Gefahr bestand, daß bei der direkten und ganz eigentlichen Besprechung seines Gottesreichsbegriffes dieser nur Verwunderung und Ablehnung erfahren werde.

Hat doch Jesus, um den Begriff des religiös-sittlichen Gottesreiches und das Bild des geistlichen und leidenden Messias wenigstens zunächst in einem engeren Jüngerkreise entfalten und empfehlen zu können, mehrmals ein Schweigegebot betreffs seiner Wunder und seiner Ver-

herrlichung ausgesprochen (Mk. 1, 25. 34. 44; 7, 36; 8, 26. 30; 9, 9). Ehe er das Messiasamt in Anspruch nehmen konnte, mußte er der Volkseele erst die richtige Vorstellung vom Messiasamte — wieder — darbieten und sie für die Anerkennung dieser richtigen vergeistigten Vorstellung empfänglich machen. Ein politischer Messias wollte er durchaus nicht sein, und doch war dies gerade das Ideal, welches die Volksmassen anlockte. So mußte ihm denn als sein nächstes Ziel dies vorschweben, das Volk mit sich bekannt zu machen, damit es, indem es ihn selbst kennen lernte, auch zugleich das Bild des wahren Messias erschauen lerne.

Zu den Mitteln dieser Volkserziehung durfte aber nun auch der Gebrauch von Gleichnissen gehören, in denen über die religiös-sittliche Natur des Gottesreiches gelehrt wurde, die von den Menschen anerkannt sein will, ehe sie sich in ihrem eigenartigen Glanze voll entfalten kann.

Ja, dies durfte endlich noch aus einem andern Beweggrunde geschehen. Es durfte geschehen, damit die — nicht ohne eigene Schuld — eingetretene materialistisch-politische Verblendung über die Natur des Gottesreiches, wie sie im Widerstreben gegen die prophetischen und realgeschichtlichen Direktiven der Jahrhunderte (Jes. 30, 15 etc. etc.) sich ausgebildet hatte, ihre psychologischen und sittlichen Konsequenzen ziehe. Dies aber ist es, was gemeint wird, wenn die Erzähler des Lebens Jesu in dieser Anwendung von Gleichnissen über die Natur des wahren Gottesreiches eine Wiederholung des Verfahrens erblickten, welches schon der Prophet Jesaja (6, 9 ff.) befolgen mußte. Denn auch er schon hat durch unverbrämte, ungemilderte Gerichtsrede darauf hinwirken müssen, daß die in Veräußerlichung und Sinnlichkeit sich gegen die höheren Aufgaben des Jahvevolkes selbst verblendende Majorität in psychologisch erklärlicher und moralisch konsequenter Weise in eine immer noch tiefere Abneigung gegen die wahren Ziele des Jahvevolkes hineinsank. Vgl. meine „Geschichte des Reiches Gottes“, 1908, § 34!

Weder vom stilistischen noch vom psychologischen noch vom moralischen Gesichtspunkt aus kann also die Verurteilung gebilligt werden, die neuerdings von mehreren (Nülicher, Wrede, Joh. Weiß in dem Kommentar „Die Schriften des N. Test.“ 1905, 101) über die Anwendung der

Gleichnisse von den Geheimnissen des Himmelreiches ausgesprochen worden ist. Ein Verständnis von diesem Gebrauch mehrerer Gleichnisse über das Gottesreich wird auch nicht dadurch eröffnet, daß Christus einen eschatologischen Begriff vom Gottesreiche zugeschrieben bekommt (Fiebig a. a. O., S. 150 f.). Das Verständnis liegt nur in der im Obigen entwickelten Gedankenreihe und speziell in deren Mittelpunkt, d. h. in dem Gedanken des erhabenen Gottesreichs- und Messiasbegriffes Jesu, der auch die prophetischen Verkündigungen über das Gottesreich zu ihrem organischen Abschluß führte. Nur die neuerdings von manchen für richtig gehaltene Zurückdrängung des religiös-sittlichen Grundfaktors im Gottesreichsbegriffe Jesu zu Gunsten einer „eschatologischen“ Gottesreichsvorstellung hat auch das Verständnis jenes teilweisen Gebrauches von Gleichnissen im Neuen Testament verdunkelt.

Weil es aber, wie oben nachgewiesen worden ist, zur Ermöglichung der Einpflanzung des vollkommenen Gottesreichsbegriffes geschah, daß Jesus einige Gleichnisse darüber anwendete, deshalb besitzen auch diese in ihrem Zwecke und Inhalte einen Vorzug vor den talmudischen Gleichnissen. Deshalb muß auch das, was manche den Evangelien zum Tadel anrechnen zu dürfen meinen, dazu dienen, den Satz zu erhärten, daß die von Abraham beginnende Geschichte der wahren Religion sich nicht im Talmud, sondern in dem mit Jeremias Verheißung vom neuen Gottesbunde (31, 31—34) zusammenklingenden Neuen Testamente vollendet hat.





**Biblische Zeit- und Streitfragen. 3:9**

Herausgegeben von  
**Prof. D. Kropatschek.**

---

# **Die Apostelgeschichte und ihr geschichtlicher Wert.**

**2. Heft.**

**Das Evangelium in der Apostelgeschichte.**

Von

**Pic. W. Hadorn,**

Dozent der Theologie in Bern.

**3. Tausend.**



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Alle Rechte vorbehalten.

## Vorwort.

Das Manuskript dieses Heftes, das die Fortsetzung zu dem 6. Heft der II. Serie „die Apostelgeschichte und ihr geschichtlicher Wert“ bildet, wurde schon vor zwei Jahren zugleich mit dem Manuskript des 1. Heftes dem Herausgeber der „Biblischen Zeit- und Streitfragen“ zugestellt. Die Veröffentlichung wurde aber, um Doppelhefte möglichst zu vermeiden, auf eine spätere Serie verschoben. Inzwischen ist die epochemachende Untersuchung von Harnack „Lukas der Arzt“ erschienen, in welcher die im 1. Heft vertretene traditionelle Auffassung von der Autorschaft des Lukas, d. h. des Reisebegleiters des Paulus und Verfassers des Wirberichtes, für das ganze Geschichtswerk, sowie von der geschichtlichen Treue des Buches in allen wesentlichen Stücken mit zwingenden Gründen unterstützt wird. Auf diese verdienstvolle Arbeit näher einzutreten und daraufhin das Manuskript einer nochmaligen Umarbeitung zu unterziehen, würde dem Zweck der Zeit- und Streitfragen nicht entsprochen haben, abgesehen davon, daß es mir wegen einer größeren Arbeit auf dem Gebiet der schweizerischen Kirchengeschichte, nicht möglich war, an eine solche Umarbeitung heranzutreten. Was ich neben kleinen Änderungen im Texte noch beizufügen hatte, ist in einigen Fußnoten angegeben.

Das vorliegende Heft macht sich als die Fortsetzung des früheren zur Aufgabe, den geschichtlichen Wert der Angaben der Apostelgeschichte, vor allem in bezug auf die apostolische Verkündigung des Evangeliums, in ihren wesentlichen Bestandteilen nachzuweisen. Die Untersuchung folgt dem Plan des lukianischen Geschichtswerkes durch die drei konzentrischen Kreise: Jerusalem und die Juden, Hellenisten und Heiden. Alle andere Probleme des apostolischen Zeitalters, die außerhalb der Apostelgeschichte liegen, mußten notwendigerweise auf der Seite gelassen werden. Wer über das, was die Apostelgeschichte für das religiöse Verständnis der Geschichte des Reiches Gottes bietet, Aufschluß haben möchte, den verweise ich auf Schlatters „Apostelgeschichte“ und Zündels „Aus der Apostelzeit.“

## Inhalt.

|                                                    | Seite |
|----------------------------------------------------|-------|
| I. Das Evangelium in Jerusalem . . . . .           | 5     |
| II. Das Evangelium unter den Hellenisten . . . . . | 18    |
| III. Das Evangelium in der Heidenwelt . . . . .    | 23    |



# I. Das Evangelium unter den Juden in Jerusalem.

Man darf nach dem Zweck, den die Apostelgeschichte verfolgt (vergl. Heft 6), von ihr keine erschöpfende und vollständige Geschichte des apostolischen Zeitalters erwarten, noch weniger das, was man eine streng wissenschaftliche pragmatische Geschichtsdarstellung nennt. Wer mit diesem Maßstab an das Buch herantritt, wird sehr enttäuscht sein. Chronologische Angaben sind selten, und die Verknüpfung der Ereignisse unter sich ist nicht immer stringent. Was die Apostelgeschichte in ihren ersten Kapiteln erzählt, könnte in einigen wenigen Wochen passiert sein. Und doch liegen zwischen dem Pfingstfest und der Bekehrung des Saulus Jahre, von denen wir annehmen müssen, daß in ihnen die Missionierung Judäas und Galiläas durch die Zwölfe schon begonnen hat.

Wir erhalten in ihrem ersten Teil einige Bilder aus der Anfangszeit: Himmelfahrt und Pfingsten; die Entstehung und Kräftigung der Gemeinde; die Stephanusbewegung mit den Anfängen der Mission; im zweiten: die Bekehrung des Saulus, die Gründung der Gemeinde zu Antiochia, die Bekehrung des Cornelius und die Verfolgung der Gemeinde durch Herodes Agrippa I.; im dritten: die paulinische Heidenmission. Der praktisch erbauliche Zweck des Buches schlägt überall durch, in der Auswahl des Stoffes wie in der Art der Erzählung. Ist das Bild, welches die Apostelgeschichte entwirft, somit auch kein vollständiges, muß man da und dort auch den zeitlichen Abstand des Erzählers von den geschilderten Ereignissen konstatieren, so bleibt doch der Wert des Buches als Geschichtsquelle unbestritten.

Die Apostelgeschichte beginnt ihren Bericht mit dem Scheiden Jesu (Himmelfahrt) und der Ausgießung des heiligen Geistes (Pfingsten),

Gottestaten, welche die christliche Gemeinde gebildet und zur Ausbreitung des Evangeliums den Anstoß gegeben haben.

Die Geschichtlichkeit dieser Ereignisse ist schon oft bestritten worden. „Die Lehre der Evangelien, ja des ganzen apostolischen Zeitalters“ erklärt die neueste populär gehaltene Bestreitung von Himmelfahrt und Pfingsten, durch W. Soltau in Zabern, die den Anspruch erhebt, „im Lichte des wahren evangelischen Christentums auszugehen“, „widerspricht aufs bestimmteste den sagenhaften Darstellungen der Apostelgeschichte (1—2), welche erst später, erst im 2. Jahrhundert in das Neue Testament eingeschoben sind“. Das Letztere ist eine sehr voreilige Behauptung, die durch keine Gründe bewiesen wird<sup>1)</sup>. Der Bericht über die Himmelfahrt soll deshalb ungeschichtlich sein, weil das echte Markus-Evangelium — dessen Schluß übrigens verloren gegangen ist — nichts von ihr sage, weil auch das Matthäus-Evangelium nichts von ihr wisse, und Paulus seine ihm zuteil gewordene Erscheinung Jesu mit der den Jüngern gewordenen auf gleiche Stufe stelle. Er habe also seit Jesu Auferstehung in Jesu Stellung in den Jahren 30—35 keine wesentliche Veränderung angenommen.

Dieser Bestreitung liegt eine massiv sinnliche Auffassung von der Himmelfahrt zu Grunde, welche man der Apostelgeschichte unterschreibt, die aber von ihr in Wirklichkeit nicht vertreten wird. Denn von einer „wesentlichen Veränderung in Jesu Stellung“ seit Ostern redet die Apostelgeschichte nicht, weil sie diese wesentliche Veränderung in der Auferstehung erkennt. Der Bericht der Evangelien, wie derjenige von 1. Kor. 15,3—11, erklärt in Übereinstimmung mit der Apostelgeschichte, daß nach der Auferstehung mehrere Jesus-Erscheinungen erfolgten, und zwar, wie man annehmen muß, in kurzen Zwischenräumen, die letzte nach 1. Kor. 15,7 in Gegenwart aller Apostel. Darauf ist keine mehr erfolgt bis zu jener Erscheinung vor Damaskus, die von Paulus selbst zeitlich mit der Geburt eines Spätlings, der „lange hintendrein“ kommt, verglichen wird. Daraus geht doch hervor, daß eine Erscheinung Jesu vor allen Aposteln (1. Kor. 15,7) für einmal der Abschluß der Christuserscheinungen nach

<sup>1)</sup> Was die späte Abfassung der Apostelgeschichte betrifft, so sei hier nur das bemerkt, daß man jetzt auch auf sehr kritischer Seite geneigt ist, ihre Entstehung viel früher anzusetzen.

Ostern gewesen ist. Gegen die Geschichtlichkeit der Angabe der Apostelgeschichte über die Örtlichkeit dieser Erscheinung (Olberg, oder nach dem Parallelbericht Luk. 24,50. 51. „in der Nähe von Bethanien“) läßt sich m. E. mit Grund nichts einwenden <sup>1)</sup>. Dieser Abschluß der Erscheinungen war ein Abschied, dessen Bedeutung den Jüngern von Jesus selbst deutlich gemacht wurde. Dafür spricht auch der Bericht des Matth.-Evangeliums. Es hat uns bei Anlaß einer der letzten Erscheinungen Jesu ein Wort aufbewahrt, welches deutlich auf eine von jetzt an andersartige Gemeinschaft Bezug nimmt: „Siehe, ich bin mit euch alle Tage, bis an der Welt Ende“. Die Jünger haben denn auch, wie uns die Quellen des Urchristentums wiederum übereinstimmend melden, keine weiteren derartigen Christuserscheinungen auf Erden erwartet, weil sie ihren Herrn nunmehr im Himmel wußten. (Mark. 16,19. 20; Eph. 4,8—10; Phil. 3,20—21; Kol. 3,1—4) zur Rechten des Vaters, (Ap. Gesch. 7,55; Röm. 8,34; 1. Petri 3,22; Hebr. 8,1. 2.), von wo er erst bei seiner Wiedertunft erscheinen würde, in der Weise, wie er von ihnen geschieden war.

Aber auch nicht in dem Sinne berichtet die Apostelgeschichte von einer wesentlichen Änderung in der Stellung Jesu, als ob Jesus 40 Tage lang verborgen auf Erden gewelt und dann erst in den Himmel eingegangen wäre. Die Erscheinungen Jesu sind vielmehr Erscheinungen aus der himmlischen Herrlichkeit heraus, in welche er schon am Ostertage eingegangen war. Doch liegt die Besonderheit dieser letzten Erscheinung darin, daß er vor ihnen verschwand, die Erde unter sich lassend, hinauf zum Himmel sich erhebend, seine vollzogene Rückkehr ins Vaterhaus sichtbar machend. Wir dürfen — und dazu gibt uns die auf judenchristlichen oder palästinensischen Nachrichten fußenden Berichterstattung das Recht — bei der Erwähnung der Wolke, die ihn ihren Blicken entzog (1,8—12), wohl an die alttestamentlichen Theophanien (Gotteserscheinungen) denken, bei welchen eine Wolke von Rauch oder Feuer stets

<sup>1)</sup> Der Umstand, daß Matthäus von einer Erscheinung auf einem Berge in Galiläa berichtet und die Abschiedsworte Jesu hier bringt, entwertet die Geschichtlichkeit unserer Berichte nicht. Wer die schriftstellerische Methode des Matthäus, die er z. B. bei der Komposition der Bergpredigt befolgt, kennt, der weiß, daß er oft aus sachlichen Gründen Worte Jesu in einem andern geschichtlichen Zusammenhang bringt als Lukas, sodaß man, was diesen Zusammenhang betrifft, dem Lukas in vielen Fällen den Vorzug geben muß.

die Erscheinungsform der unsichtbaren Gottheit ist. So deutete die Wolke den Jüngern an, daß Jesus jetzt zum Vater eingegangen und Anteil habe an seiner Unsichtbarkeit.

Wichtiger aber als die äußere Form des Scheidens ist das, was dem Scheiden Jesu unmittelbar vorausgegangen ist, die Weisung an die Jünger, als Zeugen Jesu bis an der Welt Ende zu gehen (vergl. auch Matth. 28,19), die Verheißung des Geistes und, bei aller Lösung von der jüdisch-irdischen Reichgotteserwartung, die Bestätigung der urchristlichen Hoffnung der Wiederkunft (Apostelgesch. 1,6—8).

Auch die Geschichtlichkeit des Missionsbefehls im Munde des scheidenden Herrn ist in jüngster Zeit wiederholt und bestimmt angefochten worden, weil Jesus bei seinen Lebzeiten die Missionstätigkeit seiner Jünger unter den Heiden abgelehnt habe (Matth. 10,5; 15,24) und weil die Apostel in Übereinstimmung damit sich auf die Missionierung Israels beschränkt hätten, eine Beschränkung, welche sich weder aus dem Missionsbefehl von Matth. 28,19 noch aus demjenigen der Apostelgeschichte 1,6—8 ergebe. Aber jene Ablehnung Jesu bezog sich doch nur auf die zweimalige Aussendung zu seinen Lebzeiten. Vor seinem Ende aber spricht er ausdrücklich von der zukünftigen Predigt des Evangeliums in der Welt (Mark. 13,10; 14,9), in Worten, deren Unächtheit man auf Grund dieser Theorie behauptet, nicht aber bewiesen hat. Das wird man ferner zugeben müssen, daß die Auswahl von zwölf Aposteln durch Jesus im Blick auf die zwölf Stämme Israels erfolgt ist, sie zu sammeln aus der Zerstreuung (Matth. 19,28) zum Reiche Gottes, um so die alten Verheißungen der Propheten, die auch Paulus bejaht hat (Röm. 9—11), zu erfüllen. Wenn Paulus ausdrücklich anerkennt, daß Petrus mit dem Apostolat unter den Beschneittenen betraut sei (Gal. 2,7), so gilt das von dem ganzen Kollegium der Zwölfe, also daß man die Beschränkung der Missionstätigkeit der Zwölfe auf die Juden nicht gegen die Geschichtlichkeit des Missionsbefehls geltend machen darf, abgesehen davon, daß schon praktische Erwägungen dazu führen mußten, zuerst mit Judäa (Ap. Gesch. 1,8) zu beginnen. Alle Nachrichten, die wir über die erste Zeit besitzen, namentlich die Abwesenheit der Zwölfe von Jerusalem ums Jahr 38, (Gal. 1,19; 1. Kor. 9,5)

bestätigen uns auch, daß die Zwölfe dem Befehl ihres Herrn gehorsam gewesen sind. Daß es ihnen aber nicht erst durch die Berufung des Paulus klar geworden ist, daß auch die Bekehrung der Heiden der Wille des Herrn sei, geht daraus hervor, daß die Heidenmission schon vor Paulus begonnen hat.

Mit dieser Missionierung Israels hängt auch die Wahl eines Ersatzmannes für Judas (1,15—26) zusammen, eine Tatsache, deren Geschichtlichkeit, trotz des von Matthäus abweichenden Berichtes über das Ende des Judas, nicht mehr bestritten wird. Man hat mit Unrecht die Vornahme dieser Wahl oft als eine voreilige, den Absichten Gottes vorgeifende Tat des Petrus gedeutet, insofern Gott als zwölften Apostel längst den Paulus im Auge gehabt habe. Ebenso unrichtig war es, hier einen „antipaulinischen Zug der Quelle“ zu erkennen. Paulus hat nie darauf aspiriert, als einer der Zwölfe angesehen zu werden, noch deckte sich der Apostelkreis mit demjenigen der Zwölfe. Dieses Kollegium hatte, wie gesagt, seine deutliche Beziehung auf Israel, und darum war seine Ergänzung eine Notwendigkeit. Da die verschiedenen Apostelkataloge der Evangelien und der Apostelgeschichte in ihren Angaben von einander abweichen, und eigentlich nur 9 Namen überall vorkommen, so müssen wir annehmen, daß überhaupt mehr als einmal Änderungen vorgekommen sind. Die Rede des Petrus, welche er bei Anlaß dieser Wahl gehalten hat, ist wie die übrigen Petrusreden, in ihrer Denkweise durchaus palästinensisch. Sie verrät aber doch die Komposition durch Lukas, welcher im Unterschied von der Verwertung der Herrnworte in seinem Evangelium<sup>1)</sup>, neben einzelnen durch die Überlieferung aufbewahrten charakteristischen Apostelworten mehr die für jene Männer entscheidenden und maßgebenden Überzeugungen und Anschauungen in der Form von kurzen Reden zusammengefaßt hat. Der Inhalt aber stimmt, wie eine genaue Prüfung dieser und der folgenden Reden ergibt, durchaus mit der geschichtlichen Wirklichkeit überein. Auch Jesus hat für die Tat des Judas im Psalmwort (Joh. 13,18) den göttlichen Aufschluß gefunden.

Allerdings weicht der Bericht über das Ende des Judas in einer Weise von demjenigen des Matthäus

<sup>1)</sup> Es ist auffallend, wie sich Lukas im Evangelium augenscheinlich gehütet hat, eigentliche Reden zusammenzustellen. Er hat den Bestand der Quelle schonender behandelt als Matthäus.



(27,3—10) ab, daß eine Verbindung beider Berichte auch hier nicht ganz möglich ist. Matthäus und Lukas erzählen zwar übereinstimmend, daß das Ende des Judas ein göttliches Strafgericht bedeute, aber während nach Matthäus Judas selbst Hand an sich gelegt, und die Hohenpriester von dem weggeworfenen Sündengeld einen Acker zum Begräbnisplatz für Pilger erworben hatten, hat Judas nach Lukas das Stück Land selbst gekauft von dem Lohn der Ungerechtigkeit. Er sei aber, wie Ahab auf Naboths Land, auf diesem Acker gestürzt und elendiglich umgekommen. Vielleicht war es die Absicht des Judas, als er Jesus verriet, ein Stück Land zu erwerben, um sich zurückzuziehen und fern von dem gefährlichen Gottesberuf eines Jüngers Jesu seine Tage in Stille und Ruhe zuzubringen. Aber die genauen Angaben des Matthäus über das Blutgeld und die nachmalige Verwendung des Ackers lassen doch seinen Bericht als den genauern erscheinen. Daß in diesem Abschnitt (Ap. Gesch. 1,15 ff.) ein den Ereignissen ferner stehender Berichtserstatter redet, geht auch daraus hervor, daß er den Petrus sagen läßt: „so daß jener Acker in i h r e r Sprache (statt in u n s e r e r Sprache) den Namen Akeldama<sup>1)</sup> erhielt, das heißt „Blutacker“.

Ähnlich verhält es sich insofern mit dem Bericht über das P f i n g s t e r l e b n i s (2,1—15), als in den Versen 5—11 eine von 1. Kor. 14 abweichende Auffassung des Zungenredens vertreten wird. Während nach 1. Kor. 14 das urchristliche Zungenreden für andere, mit Ausnahme des Auslegers, unverständlich war, wird hier das Zungenreden nicht nur als allgemein verständlich, sondern sogar als ein Reden in anderen Sprachen hingestellt, so daß „ein jeglicher seine eigene Sprache hörte“. Der Wechsel des Ausdrucks (Vers 4: in „andern“ Zungen; Vers 6 und 8: Sprache, dialektos; Vers 11: in „unsern“ Zungen) und die ganze Verschiedenheit der Auffassung legen es nahe, hier die Frage aufzuwerfen, ob die Verse 5—11 einer besondern schriftlichen Quelle angehören, oder ob ein späterer Bearbeiter des Ganzen, dem die Erscheinung des Zungenredens nicht mehr bekannt war, von sich aus hier eine Einschiegung gemacht hat, um das Pfingstereignis mit jener jüdischen Sage in Parallele zu stellen, wonach schon das Gesetz am Sinai allen Völkern der Welt auf wunderbare Weise in ihren Sprachen ver-

<sup>1)</sup> Die ältere Lesart lautet: Akeldama, d. h. Totenacker (Begräbnisplatz).

kündigt worden wäre. Aus Ap. Gesch. 10,46 und 19,6, wo vom Zungenreden ganz in denselben Ausdrücken wie 1. Kor. 14 geredet wird, geht aber doch hervor, daß der Verfasser des Buches die Erscheinung kannte, so daß man den Bericht über das Zungenreden am Pfingsttage anders erklären muß.<sup>1)</sup>

Ein direktes Sprachenwunder wird dadurch ausgeschlossen, daß die in Jerusalem anwesenden Vertreter fremder Länder Juden waren, die alle entweder Hebräisch oder die griechische Verkehrssprache verstanden, so daß ein solches Wunder unnötig war, um verständlich zu ihnen zu reden. Lukas hat dieses Stück, welches weder eine Sprachentafel noch ein vollständiges Völkerverzeichnis sein will, deshalb aufgenommen, weil es gleichsam eine Erfüllung des Aussendungsbefehls darstellt und deutlich macht, wie durch die weite Verbreitung der Judenthümlichkeit unter allen Völkern unter dem Himmel dem Evangelium eine offene Bahn erschlossen wurde. Daran ist auch nicht zu zweifeln, daß in Jerusalem viele fromme Juden aus der Diaspora lebten, welche sich für den Rest ihrer Tage dorthin zurückgezogen hatten, um der Stätte der Gnadengegenwart Gottes, dem Tempel, und dem Ort der erwarteten Offenbarung des Reiches nahe zu sein. Diese religiös lebendigeren, der hellenischen Kultur offeneren und deshalb unbefangeneren Juden wurden zuerst auf das göttliche Zeichen und die gewaltige Bewegung aufmerksam. Sie sind auch in innerer Ergriffenheit unter dem Eindruck gestanden, daß die zungenredenden Jünger große Taten Gottes preisen (2,11). Wenn man nun auch mit gutem Recht darauf hinweisen darf, daß in diesen Worten eine Weissagung liegt, die schon reichlich in Erfüllung gegangen ist, und immer mehr in Erfüllung gehen wird, nämlich, daß die vom heiligen Geist erfüllten Zeugen Gottes in neuen Zungen redend auch die

---

<sup>1)</sup> Die Annahme einer Quelle bleibt hier immer noch die leichteste Lösung. Aber das Naheliegendste ist nicht immer das Sicherste! Ist Lukas der Verfasser des Buches, dann würde er, dem das Zungenreden der Urchristenheit gewiß bekannt war, kaum eine unrichtige Auffassung dieser Erscheinung des Enthusiasmus in seiner Darstellung haben zu Worte kommen lassen. So bleibt nur die Annahme übrig, daß ihn der Doppelsinn des Ausdrucks (Sprache und Zunge) bewogen hat, in diesem ersten Zungenreden ein Sinnbild der Erfüllung der Verheißung zu erblicken, daß das Evangelium in aller Welt verkündigt werden soll.

Hindernisse der Sprache überwinden und von allen Völkern unter dem Himmel ein jeglicher seine eigene Sprache hört, so wird doch das Zungenreden am Pfingstfeste in Wirklichkeit kaum etwas anderes gewesen sein, als was es in der urchristlichen Zeit immer war <sup>1)</sup>, das heißt, im Gegensatz zur Gabe der Weissagung, ein unverständliches Reden, ein Stammeln und Lallen, ein Jubilieren und Jauchzen in abgerissenen Sätzen, von dessen Sinn einzelne ernster gerichtete Menschen eine Ahnung empfangen konnten, während die für Göttliches Unempfindlichen spotteten: Sie sind voll süßen Weins. Übrigens macht der Bericht der Apostelgeschichte deutlich, daß nicht das Zungenreden und nicht der Enthusiasmus die Erweckung bewirkte, sondern die *v e r s t ä n d l i c h e* Rede des Petrus. Sie war die eigentliche Wirkung der Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingsttage. Das göttliche Zeichen selbst, die Erscheinung feuriger Zungen und das Brausen vom Himmel, wurde nur den zunächst Beteiligten, den Jüngern, offenbar. Die Geschichtlichkeit des Zeichens läßt sich natürlich ebenso wenig beweisen mit Gründen der Vernunft als irgend ein anderes Wunder. Hier muß das Zeugnis derer genügen, die es erlebt haben, und daß sie etwas erlebt haben, ein Licht schauten, von einer Bewegung ergriffen wurden und mit Zungen redeten, wird dadurch nicht unwahrscheinlich, daß man nicht weiß, wie man sich das Zeichen vorstellen soll <sup>2)</sup>. Offenbar geworden ist die Ausgießung des Geistes nicht nur an dem Reden mit Zungen, sondern vor allem an dem gewaltigen Umschwung in den Jüngern selbst, die nun mutig und tapfer ihres Glaubens an den Auferstandenen gewiß das Evangelium verkündigten.

Das ist die Geburtsstunde des Christentums, in welcher die Predigt des Evangeliums als offenes Zeugnis und Bekenntnis zur Messianität Jesu einsetzt. Hatte Jesus seinen Jüngern strengstens verboten, zu seinen Lebzeiten seine Messianität zu offenbaren, so forderte er nun, nachdem der

<sup>1)</sup> Es gab nach 1. Kor. 12,10 verschiedene „Arten“ von Zungen, dazu gehörte aber kaum ein Reden in „fremden“ Sprachen.

<sup>2)</sup> Dagegen kann man nicht anders als protestieren gegen eine Bestreitung des Pfingstwunders, welche erklärt: „Der heilige Geist, der Jesum erzeugt, sich auf Jesum bei der Taufe herabgesenkt, beim Pfingstwunder mit Windesbrausen herabgefahren sein soll, ist eine Erfindung jener kleinen Geister, die den Geist Gottes nie verspürt haben“ (Soltan).

Tod und die Erscheinungen ihn als Messias offenbar gemacht hatten, von ihnen, daß sie seine Zeugen seien. Dieses Zeugnis der Messianität bietet die Apostelgeschichte in mehreren kürzeren und längeren Reden des Petrus, welche er in aller Namen teils vor dem Volke, teils vor dem Räte gehalten hat, zum erstenmal öffentlich am Pfingsttage.

Was das Große und Gewaltige dieser Rede und der folgenden ausmacht, ist das Bekenntnis: „Diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, hat Gott auferweckt und zum Herrn und Christus gemacht eben durch die Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes.“ Mit diesem Bekenntnis verbunden war die Ankündigung des drohenden Gerichtes, des Unterganges der Welt, aber auch einer Zeit der Langmut und Geduld für die, welche die Gnadenfrist nicht verscherzen, sondern sich der Taufe der Buße auf den Namen des Messias unterziehen würden. (2,14—36; 3,12—26; 4,8—12).

Der Eindruck der Reden und der Persönlichkeit dieser Männer, die als ungelehrte Laien bekannt waren, und die spürbare Wirkung des heiligen Geistes waren außerordentlich. Das zeigte sich nicht nur an der großen Zahl der Bekehrungen, sondern auch an der tatsächlichen Ohnmacht der Herrschenden. Man hätte nach der Tötung Jesu erwarten sollen, daß die Feinde Jesu jedes neue Aufflackern der Jesusbewegung im Keime ersticken würden. Statt dessen fühlen sie sich vollständig machtlos gegenüber der Bewegung, welche die Massen des Volkes ergriffen hatte. Denn was die Priesterpartei gegen die Jünger Jesu in den ersten Jahren unternahm, die zweimalige Gefangensetzung, die Vermahnung vor dem Räte und die Geißelung (4,3; 5,18 ff, 5,40), war im Grunde ein ganz kläglicher Vorstoß. Es ist kein Zweifel: Petrus war mit einem Male eine gefeierte Persönlichkeit, die Bewegung eine Macht, der Jesusname ein Gegenstand der Furcht und der heiligen Scheu im Volke (2,43; 5,11), so daß selbst ein so entschiedener und nichts weniger als christenfreundlicher Mann wie Gamaliel vor gewalttätigem Vorgehen abraten mußte. In jenen Zeiten hat Petrus seinen großen Fischzug erlebt. Die Taufe des Johannes wurde zum Bundeszeichen gemacht und auf den Namen „Jesus Christus“ vollzogen. Die sich taufen ließen, blieben Juden, aber „Christusgläubige Juden“, die nicht nur in allen Stücken die Gerechtigkeit nach dem Gesetz erfüllten, sondern auch unter der Zucht des heiligen Geistes die Ge-



rechtigkeit erlangten, die besser war, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer.

An das Bild der ersten Gemeinde (2,42—47; 4,32—37), wie es die Apostelgeschichte keineswegs idealisierend, sondern der Wirklichkeit getreu entwirft<sup>1)</sup>, kann man nur mit Wehmut danken. Mag man es sich noch so nüchtern vorstellen, es liegt auf ihm ein Sonnenglanz, den keine Kritik vermischt. Eine Höhe war erreicht, welche die Christenheit nicht mehr vergessen kann. Von Organisation noch keine Spur. Keine Kirche, keine Theologen, keine Pfarrer, aber Gemeinschaft, Brüder, und Erkenntnis des Herrn. Petrus der Fels, neben ihm Johannes und die anderen Jünger. Man ging in den Tempel, als wäre es immer Festtag und Pfingsten. Man kam zusammen in den Häusern und aß gemeinsam, zum Schluß das Herrnmahl feiernd. Und „sie hatten alles gemein“ (4,32). Es ist im Grunde selbstverständlich, daß eine solche Bewegung, auch wenn sie klein und verborgen anfängt, kraft der Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des durch den Geist gewirkten Lebens zum Anfang schon eine Höhe erreicht und einnimmt, welche nachher nicht mehr überboten werden kann. Die Literatur des Neuen Testaments legt davon deutlich Zeugnis ab. Auf dieser damals erreichten Höhenlage des inneren Lebens und Erkennens, des Verständnisses für Gott und der Nähe des Reiches beruht die Einzigartigkeit und Offenbarungskraft dieser Schriften. Es sind denn auch nicht jene Begleiterscheinungen der Geistesausgießung, das Zungenreden und die Weissagung — über deren vorübergehenden Charakter sich auch Paulus klar war (1 Kor. 13,8) — das Wesentliche und

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu Harnack S. 88 und Anm. 2. Er findet, das Bild von der ersten Gemeinde und die Petrusgeschichten ließen an Durchsichtigkeit und Glaubwürdigkeit viel zu wünschen übrig, aber der Hauptpunkt, der jüdische Charakter der Gemeinde halte die geschichtliche Probe wohl aus. In der Anmerkung fügt er bei, die Unglaubwürdigkeiten seien von der Kritik stark übertrieben worden. Ich verweise hierzu auf das am Anfang Gesagte, daß Lukas in dem ersten Teil keine zusammenhängende Geschichte, sondern nur Bilder und Ausschnitte gebe. Dabei mögen manche Details, besonders die wunderbaren Züge im Vergleich mit den Evangelien, etwas massiv geraten sein, z. B. Ap.-Gesch. 5,15; es ist aber zu bemerken, daß in Zeiten enthusiastischer Bewegungen immer ganz „unglaubliche“ Dinge sich ereignet haben. Die Prüfung der wunderbaren Befreiung der Apostel und des Petrus durch Engel (5,19 u. 12,7) auf ihre Geschichtlichkeit liegt freilich außerhalb unseres Vermögens.



Neue der Pfingstgemeinde, sondern die sittlichen und religiösen Wirkungen des Geistes, die sich in der brüderlichen Gemeinschaft, im Gebetsleben und im Bleiben der Apostellehre kundgaben. Die Gemeinschaft der Brüder war dermaßen reell und alles umfassend, daß auch die Schranken und Unterschiede des Besitzes vor der Allmacht der Liebe dahinfallen mußten. Es war kein Zwang, auch kein System von wirtschaftlichen Kommunismus. Es war die Liebe, welche den reichen Bruder nötigte, dem armen Anteil zu geben an seinen Besitz. Jetzt strauchelte keiner mehr über den ungerechten Mammon. Die Gemeinschaft des Besitzes war ihnen ein Herzensbedürfnis, wie bei einer großen Familie, deren Glieder, während sie auf die Rückkehr des Hauptes warten, einander aushelfen und untereinander verteilen, je nachdem einer Not hat. War es ihnen doch gewiß, daß die große totale Änderung aller Verhältnisse unmittelbar bevorstehe! Wir können wohl hinten drein sagen, daß sie sich in dieser Erwartung getäuscht haben, insofern das Reich so, wie sie es erwartet hatten, nicht zu ihnen kam, und es nur zu bald nötig wurde, die Besitzfrage anders zu lösen als durch bloße Verteilung des vorhandenen Besitzes. Aber werden wir angesichts solcher Liebe, solcher Opfer, solcher Entäußerung und brüderliche Gemeinschaft nicht beschämt zugeben müssen, daß ihnen das Größte, das Reich Gottes, tatsächlich nahe gewesen war, während es jetzt einer vielfach fatten, der Welt sich immer mehr akkommodierenden Christenheit sehr ferne geworden ist? Und das um so mehr, als in der Gemeinde wohl wenig Reiche gewesen sind. Die in 4,34 ff erwähnten großen Gaben, der Verkauf von Acker und Land, waren gewiß nichts Alltäglichen, sondern etwas Außerordentlichen. Es war eine Gemeinde von armen Leuten (3,6) und ist es geblieben, sodaß später den heidenchristlichen Gemeinden die Unterstützung der Heiligen in Jerusalem zur Pflicht gemacht werden mußte. (2. Kor. 8,4 ff: 8,18. 19; 9,1 ff; Gal. 2,10.) Man merkt diesen Hintergrund einer armen mit Existenzsorgen kämpfenden Gemeinde auch aus jenen Partien des Lukasevangeliums heraus, die wir als „lukanisches Sondergut“ (Luk. 6,20—24; oder Luk. 16,19 ff) aus jerusalemitischen Kreisen herleiten. Daß dieses Milieu seine großen Gefahren hat, zeigt uns das tragische Ende des Ehepaares Ananias und Sapphira. Um so bedeutsamer ist es für die

Geschichte der christlichen Religion, daß sie eine Zeit hatte, in welcher der Mammon überwunden war.

Silber und Gold hatten diese Leute nicht, aber was sie hatten, war genug um Darbende reich zu machen. Es ist bezeichnend, daß die Geschichte von der Heilung des Lahmen (3,1 ff.), welche nicht nur zu einer neuen Zunahme der Gemeinde, sondern auch zu Versuchen, die Bewegung einzudämmen, Anstoß gab, mit der Mammonsfrage zusammenhängt. Der Lahme an der goldenen Türe des Tempels, dessen körperlicher Mangel von seinen Angehörigen ausgebeutet wurde, oder selbst, wie es bis in die Gegenwart an allen heiligen Stätten vorkommt, ein Geschäft daraus machte, offenbart so recht die Größe des körperlichen, geistigen und sozialen Elendes, der Bettlerarmut, welche sich im scharfen Kontrast zu dem Dienst der wirkungslosen Frömmigkeit unmittelbar vor den Pforten des Tempels breit machte. Eine Religion, die keine Hilfe, im besten Fall nur Mitleid hat, gibt Almosen. Nichts zeugt daher so sehr für die Macht der Bewegung, nichts macht den Unterschied gegen alles Bisherige und Vergangene so klar (vergl. auch Mark. 9,23) als dieses triumphierende Bewußtsein, im Namen Jesu Christi über die göttliche Hilfe verfügen zu können. Wo der Zugang zu Gott so offen, die Einheit mit ihm so vollständig, die Übereinstimmung des Willens so groß ist, da verfügt man unbeschränkt über Gottes Hilfe. Da wird nicht nur der eine Lahme gesund und in den Stand gesetzt, durch Arbeit zu einem sittlich normalen Leben zu gelangen, sondern es folgen auch weitere Zeichen und Wunder (5,12—16). Die Verhältnisse werden anders, wo der Glaube an den Namen Jesu Christi zur Realität wird. Freilich, er setzt die Einigkeit des Geistes voraus, die Willigkeit des Glaubenden, sich Gott zur Verfügung zu stellen, Gehorsam zum Tun und zum Leiden. Die Apostel als die Zeugen Jesu, von ihm dem Volke Israel gegeben zur Gnade und zum Gericht, trugen die Verantwortung für das ganze Werk. So lange die Gemeinde sich an ihre Weisung hielt (2,42) und der Zusammenhang mit der Quelle aller Kraft und Hilfe durch den Geist der Gnaden und des Gebetes ununterbrochen war, mußten alle die stoßweise erfolgten Angriffe gegen die Gemeinde mißlingen. Die Furcht des Herrn (5,11) bewahrte tatsächlich die Gemeinde, daß selbst ein Gamaliel, dessen Votum man nicht in christenfreundlichem Sinne auslegen darf, den Rat gab, die Bewegung auf sich

beruhen zu lassen, indem es auch für den Fall besser sei, wenn „das Werk aus Gott sei“. (5,34 ff.)

Damit bricht der fortlaufende Bericht über die Urgemeinde ab. Die Juden als Nation, als Volk haben das Evangelium nicht angenommen. Setzte auf diese Verhandlung des Rates auch keine allgemeine Verfolgung ein, muß, wie wir sehen werden, die Verfolgung des Stephanus vielmehr als eine nur partielle Verfolgung betrachtet werden, mochten die Häupter der Judenthümlichkeit fortfahren, die Nazarener als messiasgläubige und wie alle Juden als messias-erwartende, fromme Juden zu betrachten, denen sich sogar Priester und Phariseer anschlossen, das steht fest, die Judenthümlichkeit als Ganzes hat das Evangelium nicht angenommen. So wendet sich Lukas von den Juden und der Missionierung der Urgemeinde unter ihnen ab. Wir erfahren nur noch gelegentlich etwas über die Urgemeinde, z. B. als es sich um die Anerkennung der Heidenmission handelte. Was uns aber noch mehr interessieren würde, die Bekehrung des Jakobus, des Bruders Jesu und seine Wahl zum Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde nach dem Wegzug der Zwölf und das Eindringen des geselligen ängstlichen Wesens in den Gemüthern der palästinensischen Christen, darüber erfahren wir aus der Apostelgeschichte nichts.

Nur an einem Punkt deutet sie an, daß die Höhe des Glaubens und die Intensität des Liebeslebens in der Folgezeit nicht inne gehalten werden konnten, für Lukas recht bezeichnend, an der Stellung zum Geld. Hier treten die ersten Spuren eines beginnenden Niedergangs in der Gemeinde zutage (5,1 ff.), und die erste Spaltung entsteht ob einer ungleichen Verwaltung der Unterstützung der jüdischen und hellenischen Witwen (6,1 ff.). Die Schwierigkeiten der Organisation der Armenpflege machten sich geltend, als einmal der Enthusiasmus der allgemeinen Hingabe der Güter vergangen war und die Wirklichkeit immer größere Anforderungen stellte. Aber Lukas berührt einen weitern tiefern Grund des Niedergangs, indem er das Bekenntnis der Zwölf mittheilt, daß der Dienst am Wort zugunsten des „Dienstes am Tische“, also der äußerlichen Organisation und der Armenpflege vernachlässigt worden sei. Nichtsdestoweniger ist diese Spaltung in der Gemeinde eine naturnotwendige Entwicklung gewesen, indem die beiden Gruppen, die mehr und mehr auseinander gingen, die Jüdaisten und

die Hellenisten, zu ungleiche Elemente waren, als daß sie auf die Dauer hätten zusammenbleiben können. Die Trennung war der Anlaß, daß nun das Evangelium die Grenzen des eigentlichen Judentums überschritt und in die Völkerwelt eindrang.

## II. Das Evangelium unter den Hellenisten.

Ist das Bild der Apostelgeschichte auch sehr unvollständig, so zeichnet sie doch wenigstens deutlich den Weg, den das Evangelium von Jerusalem aus zurückgelegt hat bis es durch Paulus mit Macht in die Heidenwelt eindrang. Zuerst wuchs die Bewegung ungemein rasch, so daß die Anhänger Jesu unter den Juden nach Tausenden zählten.<sup>1)</sup> Nach und nach wurde das Tempo ein langsameres. Auch war der Zuwachs von seiten früherer Pharisäer kein unbedingter Gewinn. Obwohl die Gemeinde zuerst die Befehrung von einzelnen Heiden mit ungeheuchelter Freude begrüßte (11,18), so stiegen doch alsbald in diesen Kreisen schwere Bedenken auf, als die Zahl der Heiden zunahm und das heidnische Element der Träger der Christusbewegung zu werden begann. Jedenfalls wäre von der Urgemeinde aus direkt die Missionierung der Heiden nicht erfolgt. Es lag sowohl in der Natur der Sache, wie im Plane Gottes, daß zwischen die Missionierung der Heiden und die Anfänge des Evangeliums unter den Juden ein Zwischenglied treten mußte, welches nach beiden Seiten Beziehungen aufwies. Das war der Kreis der griechisch-redenden Juden (Hellenisten) mit ihren Vertretern, den sog. Siebenmännern (6,1—6) in Jerusalem, von denen Stephanus und Philippus die bekanntesten geworden sind. Sie waren Juden, und indem das Evangelium in diesen Kreis eindrang, hatte es die nationale jüdische Schranke noch nicht überschritten. Und doch, welch ein gewaltiger Fortschritt es war, daß griechisch Redende das Evangelium annahmen, läßt sich kaum ermessen. Für sie und durch sie wurden die Jesuworte aus der aramäischen Ursprache in die Weltsprache übersetzt. Durch sie kam das Evangelium in Berührung mit der griechischen Kultur und Philosophie. Damit waren die Bedingungen zu seiner Ausbreitung in der Heidenwelt gegeben.

<sup>1)</sup> Vergl. die allerdings verallgemeinernde Notiz, daß sich in Lydda und Saron alle Einwohner zum Herrn bekehrt hätten. (9,35.)



Wir haben darauf hingewiesen, daß schon am Pfingst-feste Juden aus der Diaspora das Evangelium hörten und von der gewaltigen Bewegung tief ergriffen waren. Daß sich viele von diesen Hellenisten alsbald anschlossen, geht daraus hervor, daß hellenistische Witwen, deren Männer vielleicht zum Teil schon als Christen gestorben waren, zur Gemeinde gehörten, und daß, als die Spaltung wegen der ungleichen Verteilung ausbrach, die Zwölfe sich entschlossen, den Hellenisten eine eigene Vertretung in einem Kollegium von sieben Männern zu gewähren, welches nicht ausschließlich, sondern höchstens vorläufig sich mit der Armenpflege abzugeben hatte. In der üblichen Form, unter Gebet und Handauflegung, wurden sie in ihr Amt eingesetzt, und nahmen sofort kräftig ihre Tätigkeit als E v a n g e l i s t e n auf, wie die Apostel, predigend und heilend (6,8; 8,5—8).

Was die Zwölf nicht getan hatten, als ungelehrte Leute (4,13) auch nicht hatten tun können, das tat nun Stephanus. Ausgerüstet mit Bildung und voll heiligen Geistes, griff er die Hellenisten in Jerusalem in ihren Synagogen an. Wir wissen aus der jüdischen Literatur, daß sich das religiöse Leben des Judentums in der Diaspora in Ermangelung des Tempeldienstes ausschließlich auf die Synagoge konzentrierte und daß infolge der größern Pflege des intellektuellen Lebens und der Berührung mit griechischer Philosophie eine Art jüdische Religionsphilosophie entstand, welche eine Vermählung des israelitischen Gottesglaubens mit den besten Elementen griechischer Weltweisheit darstellte. Auch in Jerusalem bestanden solche Synagogen von Alexandrinern, Libertinern (ehemalige Freigelassene), Kyrenaikern, Kilikiern und Asiaten (6,9), welche aber zum Teil trotz ihrer Bildung, wie die Erfahrungen des Paulus mit den Juden in der Diaspora beweisen, womöglich noch fanatischer waren als die palästinensischen Juden. Aus diesen Kreisen der hellenistischen Juden gingen daher nicht nur die entschiedensten, tätigsten und feurigsten Prediger Christi hervor, sondern auch seine erbittertsten Gegner. Als sich diese Angehörigen der hellenistischen Synagogen von der Weisheit des Stephanus überwunden sahen (6,10), erregten sie eine Verfolgung, die die bisherigen Maßregeln des Rates gegen die Nazarener an Heftigkeit weit übertraf. Sie rissen die Ältesten, Schriftgelehrten und den Rat förmlich hin mit ihrer Anklage, Stephanus habe den Tempel und das Gesetz gelästert, indem er eine Zerstörung des Tempels und eine Änderung



des Gesetzes durch Jesus von Nazareth in Aussicht gestellt habe (6,18). Falsch war die Anklage insofern, als Stephanus nichts gegen den Tempel und das Gesetz gesagt hatte, was einer Lästerung gleich kam, nichts gegen ihren göttlichen Ursprung. Aber materiell war sie nicht unbegründet. Er hat tatsächlich die begrenzte Dauer dieser Einrichtungen offen behauptet und ihr Ende in nahe Aussicht gestellt. Aber nicht weil Tempel und Gesetz an sich wertlos wären, sondern weil der Christus das Ende von Gesetz und Tempel ist. Die großartige Rede, welche Stephanus vor dem Rate gehalten hat, gibt seine Gedanken und den Fortschritt dieses neuen Elementes im Christentum sehr genau wieder. Sie enthält auch im Reime die Anfänge der paulinischen Theologie. Wären die Juden nicht halsstarrig gewesen an Herzen und Ohren, führte Stephanus in dieser Rede aus, widerstrebend dem heiligen Geist, so würden sie aus der Schrift erfahren haben, daß Gott selbst beim Tempelbau Salomos (7,47—50) dem Volke geoffenbart hat, daß der Allerhöchste nicht in einem Hause wohne, das mit Händen gemacht ist, daß Moses, durch den Israel das Gesetz erhalten, selbst auf den kommenden Propheten hingewiesen habe (7,37), und daß das Gesetz, welches Israel durch die Vermittlung von Engeln empfangen hat (7,53; Gal. 3,19; Heb. 2,2), unmöglich die bleibende Gabe Gottes darstelle, wie es auch zwischen Abraham und Christus hineingekommen ist. Wie wenig aber die Mörder Jesu ein Recht haben, sich als Verteidiger von Gesetz und Tempel aufzuwerfen, macht Israels Geschichte offenbar: dem Moses waren ihre Väter ungehorsam (7,39), neben die Stiftshütte haben sie ihre heidnischen Götzentele gestellt (7,42), und das Gesetz haben sie nicht gehalten (7,50). So ist ihr Vertrauen auf Gesetz und Tempel, ihre Gerechtigkeit und ihr Ruhm vollends zu nichte geworden dadurch, daß sie den von den Propheten geweissagten Gerechten getötet haben.

Die Rede, in welcher der Angeklagte zum Verkläger geworden ist, schien das falsche Zeugnis zu bestätigen und erregte einen Sturm der Entrüstung, welcher zu der ungesetzlichen Steinigung des Stephanus führte und in eine allgemeinere Verfolgung, eine Zerstörung der Gemeinde (8,3) überging.

Die Verfolgung war aber doch nur partiell. Die Zwölfe, welche offenbar damals noch in Jerusalem waren (8,14), blieben unbehelligt. Die Gegner des Stephanus

unterschieden klar zwischen dem entschieden vorwärts drängenden, den Gegensatz von Christenheit und Judentum scharf ins Auge fassenden und des Neuem in Christusglauben bewußten hellenistischen Flügel und der älteren Gruppe unter der Führung der zwölf Apostel, welche nicht den Gegensatz, sondern die Zusammengehörigkeit mit Israel betonten. Es scheint aber, daß nun dieser Gegensatz auch in der Gemeinde erwachte, das Bewußtsein einer verschiedenartigen Stellung zum Gesetz. Als fromme gesetzestreue Juden hatten sich die älteren Jünger bisher in der Nachfolge Jesu und der von ihm eingenommenen Stellung zum Gesetz nicht weiter um die Frage bekümmert, ob das Gesetz immer Geltung haben werde. Möglich, daß sie ob der radikalen Art des Stephanus erschrocken waren. Jedenfalls entstanden jetzt in der Urgemeinde selbst zwei Richtungen. Um Jakobus, den Bruder Jesu, den Vertreter der Tradition, sammelten sich die gesetzestreuen und gesetzeseifrigen Nazarener, während von den Zwölfen Petrus und Johannes eher ein Verständnis hatten für die Auffassung des Stephanus. So handeln sie nicht nur in Samarien, wo sie die Mission des Philippus freudig anerkennen und unterstützen (8,14 ff.), sondern Petrus geht selbst in ein heidnisches Haus und tauft einen Heiden, ohne die Beschneidung zur Bedingung der Aufnahme zu machen (10,1 ff.). Freilich fand dieses Vorgehen entschiedene Mißbilligung bei den Judenchristen in Jerusalem, sodaß sich Petrus vor ihnen verteidigen mußte (11,1 ff.). Die Berichterstattung der Apostelgeschichte ist für diese ganze Partie bis in die Einzelheiten klar und deutlich. Höchstens könnte man das als einen klar und deutlich. Höchstens könnte man sich fragen, ob die Bekehrung des Kornelius chronologisch richtig bestimmt wird, d. h. ob die Gründung der Gemeinde von Antiochia, nach 11,19 eine Folge der Stephanusverfolgung, nicht vor dem Besuch des Petrus in Käsarea anzusetzen ist. Wenn Lukas dies der Gründung der Gemeinde von Antiochia voranstellt, so tut er es, weil dieser Bruch mit dem jüdischen Vorurteil durch einen Mann wie Petrus für ihn und für die Kirche von prinzipieller Bedeutung war, trotzdem es nicht im geringsten das Zeichen zum Beginn der Heidenmission war. Als historisch wird dieser Übertritt des Kornelius kaum mehr ernsthaft bestritten.

Auch die Bekehrung des Eunuchen der Königin Kandake von Äthiopien (8,26 ff.) ist noch nicht

der Beginn der Heidenmission. Er war ein Proselyt und als solcher schon in Verbindung mit der Judenschaft. Da er aber als Eunuch nicht hätte Jude werden können und doch auf seinen Glauben hin getauft wird, so war, wie bei der Mission unter den Samaritanern, die Beschränkung auf die Judenschaft dahingefallen, und die Türe geöffnet zu dem Weg, der schließlich zur Heidenwelt führte.

Über die eigentlichen Anfänge der Heidenmission gibt uns der Bericht über die Entstehung der antiochenischen Gemeinde Auskunft (11,19—26). Stephanusleute sind es auch hier, welche in Phönicien, Kypem und Antiochia missionieren, aber zuerst nur unter Hellenisten, also unter griechischen Juden. Damit war das Evangelium im Grunde schon in der Heidenwelt, aber noch schied es eine dünne Schranke von den Heiden. Da fiel wie von selbst diese letzte Schranke, indem einige Hellenisten, nicht etwa Angehörige der Urgemeinde von Jerusalem, sondern Männer von Kypem und Kyrene, den Schritt wagten und den Hellenen, den Heiden, das Evangelium verkündigten. Es war ein Schritt von unmeßbarer Bedeutung. Von der Gemeinde Antiochia kennen wir die Namen einiger ihrer ersten Lehrer (13,1): Barnabas, Simeon Niger, Lukius von Kyrene, Manahem und Saulus. Barnabas und Saulus waren später hinzugekommen. Vielleicht sind die andern drei die ersten Heidenmissionare. Ihre Predigt hatte Erfolg. Es entstand eine tiefgreifende Bewegung und „ein großes Volk war dem Herrn zugezogen“. Der Boden war zubereitet, die Saat ging auf. Antiochia, wo die Nazarener nun Christen genannt wurden, — der Name geht auf Heidenchristen — wurde der Mittelpunkt der neuen vom Judentum losgelösten Religion, des Christentums. Das war die Frucht des Martyriums des Stephanus und der Mission der Hellenisten. Was Stephanus geweissagt hatte, das Ende von Gesetz und Tempel durch Jesus, war in Erfüllung gegangen.

Barnabas, von Jerusalem nach Antiochia gesandt zur Untersuchung, schloß sich sofort der Bewegung an und berief für die Tätigkeit in Antiochia den Saulus aus Tarsus. Das war in den Jahren 40—44.

### III. Das Evangelium in der Heidenwelt.

Paulus war nicht der erste Heidenmissionar, wohl aber der eigentliche von Gott sichtlich mit der Mission unter den Heiden, mit dem Evangelium für die Unbeschnittenen betraute Apostel. Während wir für die Anfänge des Evangeliums in erster Linie auf die Apostelgeschichte angewiesen waren, rücken nun für die paulinische Mission die Briefe als Hauptquelle an erste Stelle. Trotzdem ist der Bericht der Apostelgeschichte über die paulinische Mission von größtem Werte, und niemand wagt es, das Geschichtsbild der Apostelgeschichte, die Reihenfolge und den Verlauf der Reisen als unentbehrliche Ergänzung zu den in den Briefen zerstreuten geschichtlichen Notizen ernsthaft in Frage zu stellen.<sup>1)</sup> Auf Grund dieser beiden Quellen, der Briefe und der Apostelgeschichte, läßt sich ein Lebensbild des Apostels Paulus entwerfen, welches zwar nicht lückenlos, nicht ohne Fragezeichen ist, aber doch bezüglich seiner Taten und Schicksale wie seiner inneren Entwicklung in den Hauptzügen hell und deutlich ist. Fest steht, daß der Pharisäer Saulus von Tarsus, der Schüler Gamaliels, die Gemeinde verfolgt hat (1. Kor. 15,9), daß er durch eine Erscheinung Christi bekehrt wurde, daß er in seiner Vaterstadt lebte, nachdem er in Jerusalem den Petrus gesehen hatte, daß er zuletzt in Antiochia wirkte, bis er sein eigentliches Missionswerk antrat. Dann folgen seine 3 Reisen: Die erste in die kilikischen (und galatischen?) Gegenden, hierauf das Apostelkonzil; die zweite nach Galatien, Troas, Philippi, Thessalonich, Beröae, Athen, Korinth, Ephesus nach Antiochia; die dritte über Galatien nach Ephesus, über Makedonien nach Korinth und zurück über Makedonien, Milet nach Jerusalem; endlich die Gefangenschaft in Caesarea und die Reise nach Rom<sup>2)</sup>. Was die Briefe über diese Angaben hinaus mitteilen, z. B. über den Aufenthalt in Arabien, die Reisen von Ephesus nach Korinth, nach Illyrien etc. läßt sich ohne Schwierigkeit mit diesem Schema verbinden. Die große Schwierigkeit, die allein den geschichtlichen Wert der Apostelgeschichte in Frage

<sup>1)</sup> Über die Reisen nach Jerusalem vor dem Apostelkonzil. Siehe Heft II, 6 Seite 25.

<sup>2)</sup> Zur Vereinfachung der Untersuchung lassen wir weg, was über die erste röm. Gefangenschaft hinausführen würde, also die Angaben der Past. Briefe.

stellt, liegt in ihrer Darstellung des Verhältnisses des Paulus zum Judentum. Dient hier der Bericht der Apostelgeschichte auch zur Ergänzung oder enthält er unlösliche Widersprüche?

Was die Bekehrung des Paulus anbetrifft, so wird niemand die geschichtlichen Angaben der Apostelgeschichte über das Vorleben des Paulus, seine Teilnahme an der Stephanusverfolgung und seine Sendung im Auftrage der Hohenpriester nach Damaskus mit Briefen missen wollen, so wenig als die noch wertvollern Bekenntnisse des Apostels über den zerrissenen Zustand seines Innern vor seiner Bekehrung in Röm. 7. Es ist erst in jüngster Zeit von beiderseitiger Seite aus jüdischen Quellen nachgewiesen worden<sup>1)</sup>, daß die Judenschaft auch ihre Apostel hatte, welche mit Briefen der geistlichen Centralbehörde in Jerusalem die Juden in der Diaspora aufsuchten, dort die geistliche Disziplingewalt ausübten und die Tempelsteuern einzogen. Da die Christen zur Zeit der Bekehrung des Paulus immer noch als Juden betrachtet wurden, welche unter dieser Disziplingewalt standen, so erhält der Bericht der Ap. Gesch. von dieser Seite eine wertvolle Bestätigung. Auch das, was uns die Ap. Gesch. über Stephanus mitteilt, trägt dazu bei, die psychologischen Vorgänge im Innern des Apostels in Verbindung mit Röm. 7 verständlich zu machen, insofern der Angriff des Stephanus auf das Gesetz (6,13 ff) in Paulus einen wunden Punkt berührte, der ihm schmerzlich sein mußte. Er hatte ja die Unwirksamkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung selbst erfahren (Röm. 7; Gal. 2,16) und mußte dem kühnen „Verächter des Gesetzes“ Recht geben, so wenig er es sich selbst zugestehen wollte, so sehr er gegen den Stachel löbte.

Die näheren Umstände der Bekehrung, welche die Apostelgeschichte dreimal erzählt (9,1—19; 22,3—21; 26,9—18), widersprechen den Briefen nicht. Nach 1. Kor. 15,8 ff. hat er eine Erscheinung des Herrn gehabt. Auch Gal. 1,16 redet von einer Offenbarung des Sohnes Gottes infolge des göttlichen Wohlgefallens, welcher ihn schon im Mutterleibe ausgesondert und durch seine Gnade berufen hatte. So durfte Paulus mit gutem Recht,

<sup>1)</sup> Vergl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 237 ff.



wie Ap. Gesch. 26,6 berichtet wird, von seiner vorchristlichen Zeit hervorheben, was er in ihr Bleibendes und Wertvolles empfangen habe, nämlich die Hoffnung auf die Verheißung, vergl. auch 2. Tim. 1,3. Man muß den Zusammenhang zwischen dem Judentum und der christlichen Religion geradezu zerreißen, wenn man aus dieser Berufung des Paulus auf die pharisäische Hoffnung dem Verfasser der Apostelgeschichte den Vorwurf machen will, er verwische den Gegensatz zwischen Paulus und dem Judaismus. Selbst das wird durch die Briefe bestätigt, was die Apostelgeschichte über die auf die Christuserscheinung folgende Erblindung des Apostels erzählt, erwähnt doch der Galaterbrief ein schweres Leiden des Apostels, in welchem Zusammenhang er beifügt: ihr hättet euch womöglich die Augen ausgerissen, um sie mir zu geben (Gal. 4,14.15). Wenn man endlich gegen den Bericht der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus das einwendet, sie habe „keinen Sinn für seine Selbständigkeit“, für „den Ursprung seines Apostolates und seines Evangeliums“ sondern sei „im Gegenteil nur bestrebt, den Bekehrten fest an die Tradition zu binden, ihn mit Ananias, dem judenchristlichen Jünger in Damaskus, mit den dortigen Christen, und nach seiner Vertreibung aus Damaskus mit den Aposteln in Verbindung zu bringen, so sind damit diese Angaben der Apostelgeschichte noch keineswegs als unmöglich, geschichtlich unwahrscheinlich und unvereinbar erwiesen mit den Angaben des Galaterbriefes 1,1: „Paulus Apostel, nicht von Menschen her, noch durch einen Menschen“ und 1,16, „da wandte ich mich sofort nicht auch noch an Fleisch und Blut, ging auch nicht hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ich ging nach Arabia und lehrte dann wieder zurück nach Damaskus.“ Die Apostelgeschichte behauptet nicht, daß Ananias den Saulus zu einem Apostel gemacht habe. Gerade sie läßt uns verstehen was die Worte sagen wollen: „nicht von Menschen her.“ Was 9,15 und 22,14 dem Ananias in den Mund gelegt wird, enthält nach dem dritten, offenbar genauesten Bericht, 26,16—18 schon die Offenbarung des lebendigen Christus an Paulus. Sie hat, bevor Ananias mit ihm redete, das ganze bisherige Leben des Paulus verurteilt als ein gottfeindliches und ihm zugleich das Evangelium und das Apostolat für die Heiden übertragen. Daß er aber von einem Christen — und es konnte doch kein andrer als ein jüdischer Christ gewesen sein — getauft werden mußte, ist klar, ebenso daß dieser Verkehr mit Ananias ein

Unterrichten sein mußte. Er mußte jetzt etwas über den Jesus erfahren, den er verfolgt hatte. Und was den Verkehr mit den Aposteln und ihren Unterricht anlangt, so ist es gerade die neuere moderne Theologie, die bei der Stelle 1. Kor. 11,23 mit großem Nachdruck versichert, Paulus habe diese Nachrichten über das heilige Abendmahl nicht durch ein Gesicht des Herrn empfangen, wie die Älteren erklärten, sondern „von der Seite des Herrn her,“ d. h. durch die Tradition der Urgemeinde. Übrigens liegt die Sache auch bei Luther ähnlich. Seine Bekehrung ist ebenfalls „eine Offenbarung des Sohnes Gottes“, und doch ist ihm das Evangelium zum erstenmal durch einen Vertreter der Tradition, einen alten Mönch, nahe gebracht worden. Der Bericht der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus schränkt die Aussagen des Galaterbriefes über die Selbstständigkeit des Paulus in keiner Weise ein. Aus dem Galaterbrief nehmen wir einzig das hinzu, daß zwischen der Bekehrung des Apostels und seinem ersten Besuch in Jerusalem ein Zeitraum von 3 Jahren und ein Aufenthalt in Arabien lag.

Das Verhältnis des Apostels zum Judentum, wie es in der Apostelgeschichte dargestellt wird, hat vor allem Anlaß gegeben, die Geschichtlichkeit ihres Berichtes zu bestreiten. Paulus werde in der Apostelgeschichte, sagt man, ganz anders geschildert, als in den Briefen. Die Apostelgeschichte mache ihn, der doch vom Gesetz frei geworden sei, zu einem gesezes-eifrigen Juden, der getreulich seine Festreisen nach Jerusalem absolviere (18,21; 20,6. 16; 24,11) der den Timotheus beschneide (16,3) trotz seiner bestimmten Aussage, ein Heide solle sich nicht beschneiden lassen (1. Kor. 7,18 Gal. 5,2—4), trotz seiner Weigerung, den Titus zu beschneiden (Gal. 2,3); er unterziehe sich dem Nasiräat (21,19—27) und suche immer zuerst die jüdische Synagoge auf, bevor er zu den Heiden gehe, ja, sie bezeichne ihn geradezu als „das Gesetz haltend“ (21,24, vergl. 23,1—6; 24,14—15; 26,5—7; 28,20.)<sup>1)</sup> Das alles sei so undenkbar, wie wenn der alte Luther den Rosenkranz beten oder in Rom Ablass holen würde!

So einleuchtend gerade dieser letzte Vergleich erscheint,

<sup>1)</sup> Lhotsky in seiner geistvollen Bearbeitung der Apostelgeschichte „Religion und Reich Gottes“ hält diese Angaben für durchaus geschichtlich. Er sieht aber in dieser Nachgiebigkeit des Apostels gegen das jüdische Religionswesen den eigentlichen tragischen Schiffbruch des Apostels.

so übersieht man doch, daß es sich nicht ganz um gleiche Dinge handelt. Bei Luther ist das Rosenkranzbeten und Ablass holen eine Verderbniß der Menschen, eine Tyrannei der Pfaffen. Dem Paulus galt das Gesetz als eine heilige Ordnung Gottes (Röm. 7,12), die der Mensch nicht eigenmächtig zerbrechen darf. Beschneidung, Tempel, Opfer waren ihm heilige Dinge Gottes, nicht Menschenfäzungen. Auch er konnte sich an ihnen beteiligen, solange in ihm keine Teilung der Zuversicht und des Vertrauens zwischen Gesetz und Christus da war. Für die Heidenchristen, — das war ihm offenbar geworden, — galt diese Ordnung nicht mehr. Das Gesetz war für Israel, und der Heide „ohne Beschneidung berufen“. Er hatte durch und in Christus vollen Ersatz, und wenn sich der Apostel mit aller Macht gegen die nachträgliche Verbindlicherklärung des Gesetzes für den Heidenchristen wehrte, so geschah es um der ungebrochenen Zuversicht auf Christus willen, damit der Heide nicht noch nachträglich Gerechtigkeit suche aus des Gesetzes Werken, sondern aus dem Glauben allein (Gal. 5,4). Hat doch der Heide die Bestätigung empfangen für seinen Glauben durch den heiligen Geist. (Gal. 3,2) Da, wo es sich um die Gerechtigkeit handelt aus Glauben, im Verhältnis zu Christus, hat das Gesetz keinen Platz. Das heißt Freiheit vom Gesetze Gottes, daß das mühselige eigne Wirken der Gerechtigkeit durch des Gesetzes Werke ein Ende gefunden hat. Aber eben so entschieden wehrt er sich gegen den Vorwurf, daß er ein Apostat vom Gesetze sei. „Heben wir etwa das Gesetz auf durch den Glauben? Nimmermehr. Sondern wir richten es auf!“ schreibt er (Röm. 3,31) an jüdische Christen. Frei vom Gesetz bekräftigt er es als heilige Institution und gibt ihm, wie kein Phariseer je getan, was ihm gehört. Was uns die Apostelgeschichte über seine persönliche Stellung zu den gottesdienstlichen Einrichtungen berichtet, wird durch die Briefe vollständig bestätigt. Er ist den Juden ein Jude geblieben (1. Kor. 9,20,) aber den Heiden mußte er ein Heide werden. Frei tat er jenes, weil er den Schwachen nicht Anstoß geben wollte, obwohl er wußte, daß diese Ordnung Gottes mit dem Tode Christi zu Ende sei, wie auch der Rechtsanspruch des Mannes an die Frau mit seinem Tode

<sup>1)</sup> Dieses Wort enthält eigentlich die prinzipielle Auffassung des Apostels vom Gesetz. „Starker Glaube“ hätte auch den Judenchristen vom Ceremonialgesetz frei machen sollen. In der Praxis hat er es aber um der „Schwachen“ willen nach 1. Kor. 7,17 ff. gehalten.

erlischt (Röm. 7,1 ff.) <sup>1)</sup> Wenn daher die Apostelgeschichte erzählt, daß Paulus den Timotheus beschnitten habe „um der Juden willen“ (16,3), so geschah es nicht aus Furcht vor den Juden, sondern um einen Anstoß hinweg zu räumen, hatten sie doch um seiner jüdischen Mutter willen ein gewisses Anrecht auf diese Forderung. Aus demselben Grunde hat er sich in Jerusalem auch jenem Gelübde unterzogen, welches für ihn so verhängnisvoll geworden ist. Man sollte doch etwas Verständnis haben für diese Größe des Apostels, der, innerlich frei, um des Evangeliums willen, um nicht Anstoß zu geben, um ihrer etliche zu gewinnen, den Schwachen soweit entgegengekommen ist. Aus Liebe hat er es getan, und diese Liebe ist es, die damals den vollständigen Bruch zwischen dem Heidenchristentum und dem Judentum verhindert hat.

Auch für den Besuch der Synagogen haben wir in den Briefen ein deutliches Zeugnis. „Fünffmal habe ich von den Juden“, schreibt er 2. Kor. 11,24, vierzig weniger einen empfangen.“ Also von den Synagogengerichteten ist er fünfmal verurteilt und gestraft worden! Er hätte sich jederzeit ihnen und ihrem Gericht entziehen können, als römischer Bürger in römischen Landen. Aber wie er sich zuerst an sie gewendet hat, so hat er sich auch ihrem Gericht unterzogen und die Schmach getragen als Jude und Christ.

Das Hauptinteresse der Forschung konzentriert sich nun auf die Darstellung der Apostelgeschichte über die Verhandlungen des Apostels mit den Judentum am sogenannten Apostelkonzil, speziell auf das Verhältnis des Paulus zu Petrus, (Apost.-Geschichte 15 und Gal. 2.)

Daß ein nicht geringer Kampf zwischen Paulus und den Judentum stattfand wegen der Beschneidung und der Beobachtung des Gesetzes, sagt die Apostelgeschichte deutlich (15,1. 5.) Übereinstimmend melden beide Quellen, welche über die Anfänge dieses Kampfes berichten, Apostelgeschichte und Galaterbrief, daß der Streit ausbrach, nachdem Paulus in den Gegenden von Syrien und Kilikien missioniert hatte (Gal. 1,21), daß darauf Paulus mit Barnabas nach Jerusalem reiste, um die Sache zum Austrag zu bringen, und daß daselbst eine Vereinbarung und Erledigung zu allseitiger Befriedigung zustande kam, daß aber nachher doch noch eine Mißhelligkeit mit Barnabas zur Trennung von Paulus und Barnabas führte. Das ungefähr ist der gemeinsame Grundstock beider Berichte. Im übrigen gehen sie ziemlich auseinander, zum Teil einander ergänzend, zum Teil sich



widersprechend, sowohl bezüglich der Vorgeschichte der Verhandlung, als auch der Verhandlung selbst und der auf sie folgenden Ereignisse. Um das letztere gleich zu erwähnen, so erzählt uns die Apostelgeschichte nichts davon, daß der große Kampf nach der Verhandlung erst recht entbrannte, daß, wie Korinther-, Römer- und Galaterbrief erzählen, der Streit von verschiedenen unversöhnlichen Gegnern des Apostels in das Missionsgebiet der neu gegründeten Gemeinden hineingetragen wurde und daß sich falsche Brüder überall einschlichen. Diese untergruben die Autorität des Apostels, verdächtigten die Lauterkeit seiner Gesinnung, stellten seinem Evangelium ein anderes gegenüber, das Evangelium der Gesetzesgerechtigkeit, und riefen dadurch Zwiespalt in den Gemeinden hervor, also daß sich Paulus im Galaterbrief genötigt sieht, zu seiner Verteidigung auf jene Vereinbarung in Jerusalem hinzuweisen und die göttliche Autorität seines Apostolates kräftig zu betonen. Aus dieser Stimmung des Kampfes heraus ist der Galaterbrief geschrieben, in der ausgesprochenen Absicht des Paulus, seine Selbständigkeit von Anfang an darzutun. Er ist Apostel geworden nicht durch Menschen und nicht von Menschen, weder durch Petrus noch von des Jakobus Bräutigam, Jesus selbst hat ihn erwählt, und die Gemeinden in Judäa haben sich sogar darüber gefreut und Gott gepriesen. Als er dann nach 14 Jahren, nicht äußerem Druck gehorchend, nicht zitiert von den Aposteln, sondern auf Grund einer Offenbarung hinreiste, jenen sein Evangelium vorzulegen, „damit er nicht vergeblich laufe“ (Gal. 2,1), ist er von den Säulen der Gemeinde anerkannt worden. Petrus, Jakobus und Johannes haben ihm die Bruderhand gegeben und ihn als von Gott betraut mit dem Evangelium für die Unbeschnittenen gelten lassen, Titus, den er mit sich genommen hatte, wurde zur Beschneidung nicht gezwungen. Kurz, sie haben ihm nichts hinzugetan und nichts davongetan (Gal. 2,6.) Mit der Einrichtung der Heidenkirche ist es geblieben, wie es Paulus geordnet hat. Das war der wesentliche Verlauf und Ertrag der Verhandlung,

Als die Apostelgeschichte geschrieben wurde, war jener gegen Paulus und sein Apostolat gerichtete Kampf in der Großkirche bereits am Abflauen, die Erinnerung an manche Einzelheit verblaßt. Das Große und Entscheidende war geschehen: Jerusalem hatte das Evangelium von sich gestoßen, in dem verhaßten Rom war es eingezogen. So wie Paulus den Kampf innerlich miterlebt und in der



Tiefe seines Wesens durchgemacht hatte, wurde er von den Spätern nicht mehr verstanden. Sie interessierte das, was für Paulus Nebensache war, der äußerliche Verlauf der ganzen Verhandlung. Lukas selbst war kein Pauliner im theologischen Sinne des Wortes. Er erzählt auch, wie man es ihm in Jerusalem oder Antiochia berichtet hatte: Von Jerusalem her kamen Brüder und beunruhigten die Gemeinde in Antiochia, also daß ihnen Paulus und Barnabas entgegenzutreten mußten und die Gemeinde sie abordnete, zur Erledigung der Streitfrage in Jerusalem. Das ist ohne Zweifel auch wahr. Die ganze Sache hat nicht nur den Paulus beschäftigt, sondern auch die Gemeinde. Paulus ist gewiß nicht nach Jerusalem gereist, ohne irgend jemanden etwas zu sagen. Auch die Beunruhigung der Gemeinde war ihm ein Grund zu reisen. Aber entscheidend war für ihn, wie in allen Dingen, die innere Weisung. Sollte er gehen, durfte er gehen? Da kam die Offenbarung, die für ihn den Ausschlag gab, und nun legte er die Frage der Gemeinde vor. In ähnlicher Weise hatte schon bei der Ausföhrung des Missionswerkes 13,1 ff. der Geist die Weisung gegeben, worauf die Gemeinde die Apostel nachher noch förmlich aussandte. Göttliche und menschliche Vermittelung schließen sich nicht aus. Daß neben dem Ap.-Gesch. 15 ff. erwähnten äußeren Anlaß jene von Paulus Gal. 2,1 ff. betonte innere Offenbarung Raum hat, darf man auch daraus schließen, daß die Apostelgeschichte selbst immer wieder darauf hinweist, wie sich Paulus in allen Dingen und wichtigen Entscheidungen durch Gesichte und Offenbarungen leiten ließ.

Daß auch der Heide Titus im Gefolge des Apostels war, erwähnt Lukas nicht. Das war ihm oder seinen Gewährsmännern nebensächlich zu einer Zeit, da kein Heide mehr beschnitten wurde. Für Paulus war es ungeheuer wichtig gewesen. Es war die Bewährung seines Sieges, daß niemand ihn zwang, diese Beschneidung zu vollziehen. Hingegen war es für jene von größtem Interesse, festzustellen, was Petrus und Jakobus gesagt hatten, daß sie nicht den ehemaligen Pharisäern (15,5) zustimmten, sondern freudig und rückhaltlos die Anerkennung der Heidenchristen und ihrer durch Paulus vollzogenen bedingungslosen Aufnahme in die Kirche erklärten. Der Sieg des Paulus ist Ap.-Gesch. 15 so unbedingt dargestellt, wie in Gal. 2. Es ward ihm nichts hinzugetan.

Die Apostelgeschichte weiß aber von vier Bedingungen,

die man den Heiden als unerläßlich bezeichnete mit Rücksicht auf die unter den Heiden lebenden Juden<sup>1)</sup> (15,21): *E n t h a l t u n g* von der *B e f l e c k u n g* der *G ö t z e n*, der *U n z u c h t*, dem *E r s t i c k t e n* und dem *B l u t g e n u ß*. Diese Bedingungen waren im Vergleich zu den ersten Forderungen der Judaisten so harmlos und nebensächlich, daß Paulus sagen konnte: sie haben mir nichts hinzugetan, weder die Beschneidung, noch das Halten der Sabbate, Neumonde, Feste, noch irgend eine wesentliche Forderung des Ceremonial-Gesetzes. Denn die Befleckung mit dem Gözenopfer und die Unzucht hat Paulus ebenso wenig zugelassen als die Brüder in Jerusalem. War er auch in der kasuistischen Ausföhrung der ersten Bestimmung freier, indem er seinen korinthischen Christen riet, wenn sie auf den Fleischmarkt gingen, einfach nicht zu fragen, um ihr Gewissen nicht zu belasten (1. Kor. 10,25), so urteilte er in der Hauptsache doch wie die andern Apostel: ihr könnt nicht vom Tische des Herrn essen und vom Tische der Dämonen (1. Kor. 10,21). Auch für ihn gab es nur eine totale Trennung vom heidnischen Gözendienste und der heidnischen Unsittlichkeit. Das sind die beiden Marksteine, die heidnisches und jüdisches Wesen trennen.

Anders verhält es sich mit den beiden letzten Vorschriften, dem Genuß des Erstickten und des Blutes. Das scheinen auf den ersten Blick ritualistische Bestimmungen zu sein, deren Anerkennung durch Paulus uns wundert. Und doch muß man sich in die Lage hinein versetzen, um auch hier das Zugeständnis zu verstehen. Einmal galten diese beiden Forderungen nicht als ausschließlich den Juden gegeben, sondern waren als *N o a c h i s c h e G e b o t e* (1. Mose 9,4) verbindlich für alle Menschen. Das jüdische Empfinden, durch jahrhundertelange Enthaltung verstärkt, sträubte sich gegen den Genuß des Blutes und des im Blut erstickten, d. h. geschlachteten Fleisches. Für sie war eine Tischgemeinschaft undenkbar, bei welcher die einen vor ihren Augen Blut genossen hätten. So wenig es der christliche Takt heute gestatten sollte — was gelegentlich aus Übereifer vorkommt, — den Glauben eines bekehrten Juden durch Anbieten von Schweinefleisch zu erproben, so wenig konnte der Mann

---

<sup>1)</sup> Die Juden durften die Kirche nicht aufgeben; Petrus war betraut mit dem Apostolat unter ihnen und niemand dachte daran, daß sie Heiden werden sollten. Darum mußte auf ihr Empfinden Rücksicht genommen werden.

dieser kleinen nebensächlichen Forderung seine Zustimmung versagen, welcher selbst bereit war, auf Fleisch und Wein zu verzichten, wenn er irgend einem Schwachen Anstoß damit geben würde (1. Kor. 8,13. Röm. 14,21). Wahrlich, wenn man die vier Punkte nach ihrer Bedeutung prüft, muß man zugeben, daß sie an der Aussage des Galaterbriefes nichts ändern: „sie haben mir nichts auferlegt“. Die Vereinbarung, welche die Gemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen ermöglichen sollte, und welche die Zustimmung der Apostel und Ältesten erhielt, wurde den Heidenchristen in Antiochia, Syrien und Kilikien mitgeteilt als die „unerläßliche“ Grundlage des Gemeinschaftslebens. Da, wo keine Judenchristen zu einer heidenchristlichen Gemeinde gehörten, kamen Punkt 3 und 4 nicht zur Ausführung. In der Offenbarung des Johannes (2,14. 20) werden ausdrücklich nur noch die beiden ersten Stücke genannt: essen von Götzenopferfleisch und Unzucht, und 2,24 versichert der Apostel im Namen Christi, daß derselbe der Gemeinde „keine weitere Last auferlege“. Das Dekret hatte also von vornherein nur einen bedingten, vorübergehenden Charakter. Umso mehr konnte Paulus sagen: sie haben mir nichts hinzugetan. So steht im ganzen Bericht der Apostelgeschichte nichts Wesentliches, was dem Galaterbrief widersprechen würde, vielmehr ist er als eine wertvolle Ergänzung zu ihm zu begrüßen.

Wer waren eigentlich die Gegner des Apostels in diesem Kampfe? Die Apostelgeschichte bezeichnet sie als ehemalige Pharisäer, freilich ohne daß sie uns irgendwie Grund gibt zur Annahme, diese Gegner hätten etwas Persönliches gegen Paulus gehabt. Auch der Galaterbrief sagt, daß die Judenchristen in Judäa zuerst Gott gepriesen hätten über die Bekehrung des Paulus. Nun erwähnt aber Paulus Gal. 2,4 falsche Brüder, die sich eingeschlichen hatten, um unserer Freiheit aufzulauern, die wir in Jesus Christus haben, in der Absicht, uns zu knechten“. Wir dürfen diese nebeneingeschlichenen falschen Brüder wohl mit den Ap. Gesch. 15,1 und 5 genannten ehemaligen Pharisäern für identisch betrachten und sie als die eigentlichen Gegner des Apostels und seiner Freiheit ansehen. Sie, die in der Urgemeinde so einflußreich waren, daß Petrus sich vor ihnen fürchtete, haben auch nach der Vereinbarung den Kampf nicht aufgegeben, sondern durch Sendboten in den heidenchristlichen Gemeinden weiter intriguiert gegen Paulus, so daß der Kampf auf

der ganzen Linie entbrannte. Welche Stellung Jakobus zu ihnen einnahm, ist nicht ganz klar. Nach Ap. Gesch. 15 und Gal. 2 war er durchaus loyal gegen Paulus, mochte er auch persönlich für sich diesen Standpunkt nicht einnehmen. Aber er anerkannte nicht nur das Recht der Heidenchristen (Ap. Gesch. 15,17), sondern auch die göttliche Vertrauung des Paulus mit diesem Apostolate.

Es geht aber aus dem Vorgehen seiner Gesinnungs-  
genossen in Antiochia (Gal. 2,12), welche den Heidenchristen die Tischgemeinschaft verweigerten, hervor, daß er die Vereinbarung anders auffaßte als Petrus, daß er eine engere Gemeinschaft mit den Heidenchristen nicht für möglich hielt, sondern ein getrenntes Leben und Arbeiten vorzog, eben weil er für Judenchristen das vollständige Halten des Gesetzes forderte und dies auch für den vollkommenen Christenstand betrachtete (Jak. 1,25). So wird man doch auch in der Stelle Jak. 2,24 eine deutliche Korrektur des paulinischen Evangeliums vom judenchristlichen Standpunkte des Jakobus erblicken müssen.

Anders verhält es sich mit Petrus, der so oft als der große Antipode des Paulus hingestellt worden ist, und der doch nichts weniger als sein Antipode war, sondern neben ihm stand auf dem Boden des gleichen Evangeliums des Glaubens, betraut mit dem Apostolat unter den Juden und ausgezeichnet durch dieselbe Gnade, die im Apostolate des Paulus wirksam war (Gal. 2,7. 8). Daraus, daß ihm Paulus in Antiochia entgegentrat und ihn der Heuchelei bezichtigte, pflegt man vielfach einen gewaltigen Streit der beiden Apostel zu machen und eine prinzipiell gegensätzliche Stellung abzuleiten (Gal. 2,11 ff.). Diese Behauptung wird aber weder durch jenes in der Apostelgeschichte nicht erwähnten Ereignisses in Antiochia, noch durch andere geschichtliche Dokumente gerechtfertigt. Im Gegenteil! Daß Petrus in Antiochia mit Heidenchristen aß, geschah aus seiner Überzeugung, weil er denselben Standpunkt einnahm, wie Paulus, der ihm öffentlich vorhielt: „du, der du ein Jude bist, lebst heidnisch“, und: „wir erkannten, daß der Mensch nicht gerechtfertigt werde aus des Gesetzes Werken, sondern allein durch den Glauben an Jesum Christ“ (Gal. 2,14. 16.). Seine Heuchelei bestand nicht in seinem Essen mit den Heiden, sondern in der nachherigen Absonderung von ihnen,



durch die er die Heiden faktisch zum „jüdisch leben“ nötigte, wenn sie der Tischgemeinschaft noch ferner theilhaftig bleiben wollten. Er und Barnabas heuchelten in gleicher Weise, und wir müssen annehmen, daß bei Barnabas auf die Zurechtweisung des Paulus hin ein schmerzender Stachel zurückblieb. Die Frage, ob Johannes Markus wieder auf die zweite Reise mitgenommen werden solle oder nicht, bildete dann den äußerlich sichtbaren Grund zu der „nach hüzigem Streite“ (15,39) vollzogenen endgültigen Scheidung der beiden Männer, die soviel mit einander erlebt und so sehr einander verbunden gewesen waren. Die Trennung von Barnabas war für Paulus viel bedeutungsvoller und schmerzlicher als das Schwanken des Petrus. Denn Barnabas war der Genosse seines Ruhmes und seiner Leiden gewesen, der ihn in die Mission eingeführt und in Jerusalem mit seiner Autorität gedeckt hatte, als noch alle sich mit Scheu von ihm fernhielten. Er war mit ihm frei geworden, und nun hat ihm Petrus durch sein Heucheln den Genossen zu Fall gebracht. Diese Trennung, die für Paulus allein bedeutungsvoll war, erwähnt die Apostelgeschichte, freilich ohne den tiefsten Grund zu kennen oder zu nennen.

Auch den Petrus hat Paulus nachher, so viel wir wissen, nicht mehr gesehen. Ihre Bahnen haben sich nicht mehr gekreuzt. Als Paulus von der dritten Reise nach Jerusalem kam, war Petrus nicht mehr dort. Jakobus und die Brüder empfingen ihn freundlich. Aber die Stimmung in der Gemeinde war durch böswillige Gerüchte und durch das Mißverständnis seines Evangeliums gegen ihn erregt. Er habe, warf man ihm vor, die Juden in der Diaspora zum Abfall vom Gesetz verführt (Ap. Gesch. 21,22). Das hatte er nicht getan (1. Kor. 7,17—19). Angesichts dieser mißtrauischen Stimmung in der Gemeinde aber durften die Juden in Jerusalem es um so eher wagen, gegen den verhassten Paulus den vernichtenden Schlag zu führen.

Was im übrigen die Stellung des Petrus zu dem Evangelium des Paulus betrifft, so kann von direkter Gegensätzlichkeit gar nicht die Rede sein. Einzelne moderne Theologen haben diesen Satz von der Gegensätzlichkeit des Evangeliums des Petrus und Paulus von der Tübinger Schule übernommen, obschon sie außer den ebenbesprochenen Stellen in den Briefen des Paulus gar keine geschichtlichen Dokumente besitzen, welche diese Behauptung stützen könnten. Denn die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte erklären sie selbst für freie Komposi-



tionen des Verfassers, in denen höchstens noch etwas von dem Glauben der Urgemeinde nachklinge, die aber für den Standpunkt des Petrus keine Schlüsse zulassen, und die Petrusbriefe halten sie für unecht, weil sie „paulinischer“ seien! So sehr hat sich das Dogma eingelebt, daß Petrus zu Paulus eine gegensätzliche Stellung eingenommen haben müsse, und das trotz Gal. 2,16! Es ist aber nicht möglich, aus den Notizen der Korintherbriefe über Petrus irgend etwas derartiges herauszulesen. Denn die Sendlinge, welche in Korinth Spaltungen veranlaßt hatten, spielten wohl die Autorität des Kephas gegen Paulus aus, aber nirgends wendet sich Paulus dagegen, daß sie im Namen des Petrus ein anderes Evangelium verkündigt hätten. Noch weniger geht daraus hervor, daß Petrus jene Leute abgeschickt hätte, oder daß er mit denen etwas gemein gehabt hätte, die Paulus als Lügenapostel brandmarkt (2. Kor. 11,13). Er faßt sich doch immer wieder mit Petrus zusammen, beruft sich auf ihn und weiß sich mit ihm der gleichen Gnade gewürdigt, selbst der Erscheinung des Auferstandenen.

Wenn nun die Apostelgeschichte die weitere Entwicklung des Kampfes nicht mehr berührt, sondern nach ihrem besondern Zweck auf das Große blickend erzählt, wie das Evangelium durch Paulus nach Rom gekommen ist, so bedarf dies Geschichtsbild wohl einer Ergänzung durch die Briefe, aber keiner wesentlichen Korrektur in dem, was sie berichtet. Ihre Treue und Zuverlässigkeit in der Paulushälfte wird immer mehr anerkannt. Zumal die äußerst spannende plastische Schilderung der Romfahrt bedarf keiner Verteidigung.<sup>1)</sup>

Es bleibt nur noch ein Punkt übrig, die Paulusreden der Apostelgeschichte. Enthalten sie das paulinische Evangelium? (vergl. zur Kritik dieser Reden Heft 1 S. 17). Es ist ja keine Frage, daß die vom Verfasser der Apostelgeschichte wiedergegebenen Reden nicht die Ursprünglichkeit und Kraft in sich tragen, welche den Briefen des Apostels entströmt. Lukas mußte sich auch hier von seinen Erinnerungen leiten lassen, und konnte darum mehr nur nach seinem Gesamteindruck zusammenstellen, was Paulus bei solchen Veranlassungen zu sagen pflegte. Am treuesten empfinden wir

<sup>1)</sup> vergl. hierzu das äußerst interessante großangelegte Werk von Dr. Balmer: Die Romfahrt des Apostels Paulus, Bern 1905.

die Erinnerung des Augen- und Ohrenzeugen bei jener ans Herz greifenden Abschiedsrede vor den Ältesten von Milet, den Verteidigungsreden in Jerusalem und Käsarea und der letzten ernstesten Rede an die Juden in Rom, die mit der prophetischen Weissagung von der Verstockung der Juden und von dem des endgültigen Übergang des Evangeliums an die Heiden ausklingt (28,25—28). Meist gibt die Apostelgeschichte den Gegenstand der paulinischen Predigt nur kurz an. Den Juden bewies er aus der Schrift, daß Jesus leiden, sterben und auferstehen mußte, und daß er der Christ ist (17,3), eine Zusammenfassung dessen, was sich wie ein roter Faden durch alle Briefe hindurchzieht. Daß er den Heiden zunächst den Monotheismus predigte, und dann die Auferstehung Christi und seine Wiederkunft, ist durch das doppelte Zeugnis der Rede in Athen (17,18 ff.) und des ersten Thessalonicherbriefes (1,9. 10) bestätigt. Wo er in einer jüdischen Synagoge das Evangelium verkündigte, da mußte er, wie in der Schule von Antiochia in Kleinasien (13,16 ff.), in ausführlicher Begründung nach der Schrift ihnen dartun, daß mit Jesus das Ende der Gottesgeschichte für Israel gekommen und mit seiner Auferstehung die Weissagung des Propheten erfüllt ist. Er konnte darüber im wesentlichen nichts anderes sagen, als was auch Petrus in seinen Reden betont hat. Am Schluß der Rede kommt aber das spezifisch Paulinische zum deutlichen Ausdruck: wo das Gesetz Moses die Rechtfertigung nicht bringen konnte, da wird die Vergebung der Sünden durch Jesus erlangt; wer an ihn glaubt, der ist gerecht (13,38. 39). Ebenso unverhüllt und rein ist das paulinische Evangelium in der Botschaft an den Kerkermeister von Philippi enthalten: glaube an den Herrn Jesus Christus, so wirst du und dein Haus gerettet (16,31). So enthält die Apostelgeschichte nicht nur hell und groß die Gottesgeschichte des Evangeliums, sondern das Evangelium selbst, die Antwort auf die wichtigste Menschheitsfrage: Was muß ich tun, daß ich gerettet werde?

Biblische Zeit- und Streitfragen. 3:10

Herausgegeben von  
Prof. D. Kropatschek.

---

Die astralmythologische  
Weltanschauung  
und  
das Alte Testament.

Von

Lic. Fritz Wilke,

Privatdozent an der Universität Greifswald.



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Alle Rechte vorbehalten.

Die Funde und Ausgrabungen auf dem Boden des alten Orients haben unsere Anschauung von dem Kulturzustand der vorderasiatischen Völkerwelt von Grund aus umgestaltet. Während man früher nämlich ganz unwillkürlich der Meinung zuneigte, als ob diese alten Völker in ihrer geistigen Entwicklung eine Art Stilleben geführt hätten, zeigt sich jetzt, daß das Gegenteil der Fall ist und daß die friedlichen Berührungen der altorientalischen Staaten und Völker untereinander vielmehr äußerst lebhaft und tiefgreifend gewesen sind. Palästina insonderheit war seit uralten Zeiten die Brücke zwischen den beiden großen Kulturmächten des alten Orients, Ägypten und Babylonien. Die alte Karawanenstraße, die das Reich der Pyramiden mit dem Euphratlande verband, führte an der phöniciſch-syrischen Seeküste entlang, und das Ringen jener beiden großen Rivalen um die Vorherrschaft im Westlande war es ja auch, das Jahrhunderte lang die israelische Politik in Atem hielt.

Des näheren zeigen uns die Tontafelbriefe von Tell-el-Amarna, daß der Boden Palästinas schon im 15. Jahrhundert v. Chr. wirklich von der babylonischen Kultur durchtränkt gewesen sein muß. Denn wenn die ägyptischen Vasallen des Pharaonenreiches hier mit ihrem Oberherrn nicht in ägyptischer, sondern in assyrischer Sprache korrespondieren, so wird die allgemeine Verbreitung der Keilschrift damit ohne Zweifel vorausgesetzt. Und wenn man bisher noch etwa meinen konnte, das Babylonische sei lediglich als internationale Diplomatenſprache gebraucht worden, so wird diese Auskunft jetzt durch die zu Taanek in Nordpalästina gefundenen Literaturfragmente unmöglich gemacht. Hier sehen wir nämlich, daß die kanaaniſchen Großen sich auch unter einander in babylonischer Sprache verständigten und daß man sich selbst zur Herstellung interner Tempel- und Verwaltungslisten der Keilschrift bediente. Auch Mythenſtoffe ſind, wie die Bruchstücke einer von den ägyptischen Schreibern als Unterrichtsmittel benutzten, mythologischen Legende beweisen, auf literariſchem Wege von Babylonien in das Westland gewandert. Dazu



kommt das sachliche Indizium, das sich aus der nahen Verwandtschaft des Roder Hammurabi mit gewissen Rechtsanschauungen der Patriarchengeschichte und des Bundesbuches ergibt. An literarische Abhängigkeit ist hier allerdings gewiß nicht zu denken, wohl aber lassen jene Beziehungen darauf schließen, daß babylonisches Rechtsbewußtsein und babylonische Rechtsitten im 2. Jahrtausend v. Chr. die ganze Kulturwelt Vorderasiens beherrschten. Und endlich bringt die alttestamentliche Überlieferung selbst den Stammvater und Begründer der israelitischen Religion mit der babylonischen Kultur in den engsten Zusammenhang. Denn wenn die Heimat Abrahams, wie die alttestamentlichen Quellen berichten, das Zweistromland war, so wird damit die Begriffs- und Vorstellungswelt, in welcher der Klan des Patriarchen lebte, eo ipso als babylonisch bezeichnet.

Aus alledem folgt, daß der alttestamentlichen Wissenschaft aus den Funden auf dem Boden des alten Orients eine Fülle neuer, schwerwiegender und weittragender Probleme erwächst. Denn, war Babylon, wie die Keilschriften immer deutlicher erkennen lassen, das Hirn Vorderasiens, das Rom des alten Orients, muß ferner der Boden Palästinas schon vor der Patriarchenzeit als von der babylonischen Kultur gesättigt bezeichnet werden, und war schließlich die Vorstellungswelt, welche die einwandernden Hebräer aus ihrem Vaterlande mitbrachten, babylonisch, so kann es sich nicht mehr, wie in dem Streit um Bibel und Babel, darum handeln, ob dieser oder jener Zug der israelitischen Mythen, Sagen und Anschauungen auf babylonischen Einfluß zurückgeht, sondern es fragt sich jetzt, ob nicht vielmehr die ganze geistige Vorstellungswelt Israels als ein Ausfluß der babylonischen Kultur betrachtet werden muß. Das Verdienst, dies entscheidende Problem in seiner ganzen Bedeutung klar erkannt und scharf formuliert zu haben, gebührt dem Assyriologen Hugo Winckler, der in einer stattlichen Reihe von Schriften für die neue Auffassung in die Schranken getreten ist. Die altorientalische, d. h. die babylonische Weltanschauung bildet nach der Darstellung Wincklers den eigentlichen Schlüssel für das Verständnis des Alten Testaments. Auf assyriologischer Seite hat die Wincklersche Theorie teils lebhafteste Zustimmung, teils heftigen Widerspruch erfahren; von namhaften alttestamentlichen Forschern haben sich nur ganz wenige rückhaltlos für Winckler erklärt, während die übrigen Vertreter der alttestamentlichen

Wissenschaft, unbeschadet mancher Konzessionen, in seltener Einmütigkeit gegen die neue Betrachtungsweise Front gemacht haben.

Wollen wir nun unsererseits in dem Streite der Meinungen einen gesicherten Standpunkt gewinnen, so werden wir uns zunächst die „altorientalische Weltanschauung“ in ihren Grundzügen vor Augen zu führen haben, und es wird sich sodann darum handeln, die etwa vorhandenen Verbindungslinien mit dem alten Testamente bloßzulegen und zu würdigen, um dabei zugleich das Besondere der alttestamentlichen Weltanschauung in das Licht der geschichtlichen Forschung zu rücken.

## I.

Wie bei den meisten antiken Völkern, ist auch bei den Babyloniern die Religion die Schöpferin der Weltanschauung gewesen, und wie so oft, hat letztere auch hier ihren poetischen Ausdruck in der Mythologie gefunden. Da die Religion in Zweistromlande jedoch in engstem Zusammenhange mit der Himmelskunde stand, so ist der Ursprung der kosmologischen Ideen hier ebensowohl in der Systematisierung des Scheins wie in astronomischen Beobachtungen und astrologischen Spekulationen zu suchen.

Der Kosmos, dessen Bild wir freilich nur mit aller Reserve zeichnen dürfen, zerfällt nach babylonischer Anschauung nämlich in eine himmlische und in eine irdische Welt, deren jede wieder in drei Teile gegliedert ist. Und zwar besteht die himmlische Welt aus dem Nordhimmel, dem Tierkreis und dem himmlischen Ozean, während die irdische Welt aus dem Lufthimmel, der Erde und dem die Erde unterströmenden Weltmeer zusammengesetzt ist. Daneben findet sich allerdings auch die einfache Dreiteilung des Kosmos in Himmel, Erde und unterirdisches Wasserreich, die aber mit der soeben erwähnten, komplizierteren Anschauung leicht in Einklang zu bringen ist.

Der sichtbare Himmel wurde von den Babyloniern dabei als ein feststehender Hohlbau, als eine gewölbte Halle gedacht, die dort, wo wir den Horizont sehen, auf festen Fundamenten ruht und an beiden Seiten für den Ausgang und die Heimkehr der Sonne zwei Tore hat. Auf der anderen Seite des Gewölbes befindet sich sodann das „Innere des Himmels“ (kirib schame), das ebenso wie die der Erde zugewandte Seite gern als herrlich strahlend beschrieben wird. Hier steht nämlich das „weiße Haus“, E-babbara, von dem der groß

Sonnentempel in Sippar eine Nachbildung darstellt, hier ist die Wohnstätte der Götter, hier sind die Sterne festgemacht und dies ist der Ort, aus dem die Sonne beim Aufgange hervorkommt und wohin sie beim Untergange zurückkehrt. Weiter ist häufig noch von „sieben Rammern“, sieben tubukāti, die Rede, die von einigen auf sieben übereinander liegende Regionen der Welt, bzw. des Himmels oder des als Stufenturm gedachten Tierkreises, von anderen auf sieben konzentrische Parallelzonen der Erde oder auf beides bezogen wird.

Diesem Himmelsbild entsprechend erscheint die Erde den Babyloniern als ein riesiger, kreisrunder, unterkellelter Länderberg, der auf dem Weltwasser ruht. Im Osten ragt der „helle Berg“, der „große Berg des Sonnenaufgangs“, im Westen der „dunkle Berg“, der „Berg des Sonnenuntergangs“ hervor, während der Norden, wo man den Nabel der Erde suchte, als eine rätselhafte, geheimnisvolle und heilige Stätte betrachtet wurde. Die ganze gewaltige Erdmasse aber schwimmt gewissermaßen in dem Weltmeer, das die Erde auf allen Seiten umgibt und unterspült. Unter dem hohl gedachten Erdboden endlich liegt wie ein Keller das finstere Reich der Toten, das durch sieben Tore, bzw. Mauern, in sieben Abteilungen zerlegt wird und dessen Beherrscherin Ereschkigal, die Gemahlin des Totengottes Nergal, einen Palast bewohnt. Der Eingang zum Totenreich liegt weit im Westen. Auf dem Wege dahin durchschreiten die Abgeschiedenen einen Strom, und bevor sie in ihre künftige Behausung, das „Land ohne Rückkehr“ gelangen, müssen sie sich voll Erdenstaub einem Gericht unterwerfen. (Sensen.)

Diese ganze wunderbare Ordnung des Weltalls ist nun aber nach babylonischer Vorstellung ein Werk der Götter, und zwar wurde ursprünglich Bel, dann Marduk, als der weise Gott gepriesen, der aus dem wüsten Urchaos die wohlgeordnete Welt geschaffen hat. Auch jetzt steht das All darum noch unter göttlichem Regiment. Denn die drei großen Weltregionen sind den drei großen Göttern Anu, Bel und Ea unterstellt. Anu, der von Lichtglanz umflutet im Nordhimmel thront und ein himmlisches Sternenheer als Kriegsmannen um sich geschart hat, regiert die himmlische Welt; Bel ist der Herr des Erdreiches und Ea der Gott der Wassertiefe. Dieselbe Teilung ist auch in der entwickelteren Vorstellung

durchgeführt, insofern im astralen System der oberste Himmel wie der Nordpol der irdischen Welt Anu, der Tierkreis und das Erdreich Bel, der Südhimmel, der Himmelsozean und das Weltwasser des irdischen Uluš Ea zugewiesen wird.

Von größter Bedeutung ist für die Weltanschauung dabei jedoch vor allem der Tierkreis, jene zwölf den Himmel umspannenden Sternbilder, welche die Sonne in einem Jahr, der Mond in einem Monat durchläuft. Dieser Tierkreis wird nämlich als eine Aufschüttung, ein Damm, eine durch den Weltenraum führende Straße, ja vielleicht auch als ein stufenförmiger Etagenturm vorgestellt, und so bildet er gewissermaßen das himmlische Erdreich, auf dem die in den Planeten sich offenbarenden Götter einherwandeln. Allerdings pflegt der Babylonier auch in dem glänzenden Nachthimmel überhaupt eine Fülle von Bildern und Schriftzeichen zu sehen, wie sie die Wände seiner Paläste und Tempel bedeckten, und der Ausdruck „Himmelschrift“ kommt daher in den Texten oft als eine gewöhnliche Bezeichnung des Sternenhimmels vor. Allein als die eigentlichen Dolmetscher des göttlichen Willens galten ihm doch die sieben der alten Welt bekannten Planeten, während die Fixsterne eine Art Kommentar zu den planetarischen Offenbarungen der Götter bilden. Des näheren sind die hervorragendsten Regenten des Tierkreises die drei Hauptgestirne Sin, Schamasch und Ishtar. Wie nämlich Uranos im griechischen Pantheon, so spielen um mit Winckler zu reden, im babylonischen die drei obersten Götter Anu, Bel und Ea mehr die Rolle von Gestalten des Schemas, und wie dort die zweite Göttergeneration Zeus, Athene, Apollo die größte Verehrung genießt, so sind die eigentlichen Hauptgötter Babyloniens diejenigen, die gleichfalls als Söhne und Enkel des obersten Göttertrias, speziell des Anu und des Bel, erscheinen: Sin, der Mondgott, Schamasch, der Sonnengott, und Ishtar, die Venusgottheit.

Treten die drei obersten Götter zurück, so nimmt nach altbabylonischer Auffassung aber Sin die erste Stellung ein, der Mond, dessen kühlen Glanz unter dem Sonnenbrand des Morgenlandes jedermann sehnächtig herbeiwünscht. Der Mond gilt daher im alten Orient vielfach als der wichtigste Himmelskörper, und so ist er auch den Babyloniern der höchste Gott, Göttervater wie Anu und Führer des Sternenhheeres. Er wird gern mit langem



Bart, als Träger einer durch die Mondsichel gebildeten Königskrone oder auch als junger Stier mit gewaltigen Hörnern dargestellt. Zur Vollmondzeit bedeckt er sich mit seiner Kopfbinde, als Neumond ist er drei Tage in der Unterwelt und wird bei dem Wiedererscheinen der Mondsichel mit Jubelgeschrei begrüßt.

Sins Sohn ist Schamasch, der Sonnengott. Er ist vor allem der große Richter der irdischen und himmlischen Welt. Mit seinen Strahlen durchleuchtet und durchdringt er alles, um dem Rechte zum Siege zu verhelfen und alle Zweifel zu lösen. Die Gesetzgebung Hammurabis wird daher auch als eine Offenbarung des Sonnengottes eingeführt, und ebenso hat ihm die angedeutete Eigenschaft zum Patron der Orakelpriester und Wahrsager gemacht. Seine Hauptkultstätten waren Larsa und Nippur, an welchen beiden Orten der Sonnentempel den Namen E-babbara, das weiße, sonnenhelle Haus führt. Im übrigen wird die Verehrung des Schamasch mit verschiedenen Göttergestalten verbunden, je nachdem die Sonne dabei in ihrer totalen Erscheinung oder nach ihren einzelnen Tages- oder Jahresphasen in Betracht gezogen wird. Insonderheit wird das Absterben und Wiederaufleben der Natur durch den Tammuz-Mythus symbolisiert, wobei die Sommer Sonnenwende den Todespunkt, die Winter Sonnenwende die Zeit der Auferstehung bezeichnet.

Eine Schwester des Samas und Tochter Sins ist endlich Ishtar, die Himmelskönigin, die mit dem Planeten Venus als Abendstern und als Morgenstern in Verbindung gebracht wird und so dem Monde entweder vorausgeht oder nachfolgt. Die Eigenschaften, die ihr beigelegt werden, sind sehr mannigfaltig. So erscheint sie als Göttin des Krieges, der Jagd und der Vegetation, in erster Linie aber ist sie die Liebes- und Muttergöttin. Einen festen Gemahl nennt sie allerdings nicht ihr eigen, vielmehr heißt sie im Gilgameschepos geradezu das Freudenmädchen der Götter. Ihr jugendlicher Buhle ist namentlich Tammuz, dem sie Tod und Verderben bringt; ja sie verfällt selbst dem Tode, um im Frühling mit dem Jugendgeliebten wieder vereinigt zu werden. Endlich erscheint sie in der Sintfluterzählung als die Mutter der Menschen, deren Untergang sie zu leidenschaftlicher Klage veranlaßt, und sobald sie in die Unterwelt hinabsteigt, hat auch alle Fruchtbarkeit in der Menschen- und Tierwelt ein Ende.



Von den übrigen Planeten, die am Himmelsdamm wandeln, wird der stattlichste, Jupiter, mit dem alten Stadtgott von Babylon, Marduk, identifiziert, dem strahlenden Frühlingsgott, dessen Gestalt den Sieg des Lichtes, der Morgen- wie der Frühjahrs-sonne über die nächtliche Finsternis und die düstere, winterliche Sturmzeit verkörpert. Wegen seines Sieges über den Chaosdrachen Tiāmat, der vor der Welt-schöpfung die Lichtgötter bedrohte, haben diese ihn zum „König der Götter“ und „Herrn der Herren“ erhoben. Das babylonische Neujahrsfest gestaltete sich daher zu einem Siegesfeste Marduks, und Babylon, wo sein „hochragendes Haus“, der Tempel Esagil steht, ist seitdem die alle anderen überstrahlende Kultstätte, wo die Könige die Bestätigung ihrer Weltherrschaft nachzusuchen haben. Ja, nach dem Gesetz der Entsprechungen werden schließlich, wie es scheint, alle anderen Götter in Marduk zusammengeschaut.

Ebenso wie Marduk sind endlich auch die drei alten Volksgötter Ninib, Nebo und Nergal zu Sonnengöttern geworden. Als Mitregenten des Tierkreises werden sie nämlich zunächst, wenn auch nicht ohne Schwankungen, mit den drei noch übrigen Planeten verknüpft, indem der Sturm- und Flurengott Ninib mit dem Planeten Saturn, der Offenbarungs- und Schreiber-gott Nebo mit Merkur und der Seuchen und Toten-gott Nergal mit dem rötlichen Planeten Mars in Beziehung gesetzt wird. Im Ustralsystem ist sodann jedoch jedem der kleineren Planeten auch eine der vier Welt-punkte der Sonnenlaufbahn zugeteilt. Und zwar vertritt Marduk (Jupiter), der die Frühjahrs-sonne repräsentiert, den Ostpunkt; Ninib (Mars) bezeichnet die Sommer-sonnenwende am Nordpunkt; Nebo (Merkur), der Antipode Marduks, stellt im Westpunkt die Herbsttag- und Nacht-gleiche dar, während Nergal (Saturn) im Südpunkt die Winter-sonnenwende, die Sonne in der Unterwelt, markiert. M. a. W. die vier in Rede stehenden Planetengötter sind letzten Endes gar keine selbständigen Gottheiten, sondern nur verschiedene Offenbarungsformen des Sonnengottes.

Außer der obersten Göttertrias und den soeben skizzierten sieben Planetengottheiten weist das babylonische Pantheon nun freilich noch eine stattliche Reihe von anderen Göttern auf. Es erklärt sich dies daraus, daß die ursprüngliche Grundlage der babylonischen Religion einerseits ein Kultus verschiedener Lokalgötter und andererseits die allen Semiten

naheliegende Naturverehrung war, zwei Elemente, die dann in eigentümlicher Weise zusammenfloßen, um schließlich von der Priesterweisheit mit den Himmelserscheinungen in Beziehung gebracht und kunstvoll systematisiert zu werden. So spielt im volkstümlichen Kultus namentlich der Wettergott *Ramman* oder *Sadad* eine große Rolle, der in der zweiten Göttertrias bisweilen die Stelle der *Ishtar* vertritt, und der, wie schon sein Name „Brüller“, „Donnerer“, besagt, das Gewitter nach seiner segensreichen und verderbenbringenden Seite darstellt. Nicht weniger populär ist der schon erwähnte, unter dem Namen *Adonis* auch den Griechen bekannte Gott der Frühlingsvegetation *Tamazu*, der im Hochsommer stirbt, in die Unterwelt hinabsinkt und dann von seinen Verehrern in der *Tammuzklage* beweint wird. Ebenso beherrschen den Volksglauben eine Menge von Dämonen und niederen Geistern. In ihnen haben wir ursprünglich untergeordnete Naturkräfte zu sehen, welche die Ehre der Vergottung nicht zu erlangen vermochten. Ja, selbst in den Zaubertexten und Beschwörungsformeln, die in der offiziellen Staatsreligion Verwendung fanden, stehen diese niederen Mächte zum mindesten ebenso stark im Vordergrund wie die massenhaft aufgezählten, höheren Götter. Nichtsdestoweniger trug die babylonische Religion schon zur Zeit *Hammurabis* das Gepräge einer ausgesprochenen *Alstralreligion*, und das ist in einer Weltgegend auch leicht begreiflich, wo wenigstens in der einen Hälfte des Jahres die Nacht der beste Teil des Tages ist und wo die Wunder des fast immer unwölkten Sternenhimmels demzufolge auch jedermann vertraut waren.

Auf den angedeuteten astralen Grundlagen bauten die gelehrten Priesterschulen nach der Darstellung *Wincklers* nun ein tief durchdachtes Weltsystem auf, das den eigentlichen Kern der „altorientalischen Weltanschauung“ bildet, und zwar ist für dies astrale System namentlich ein doppelseitiges Prinzip maßgebend, das wir uns jetzt noch in Kürze zu vergegenwärtigen haben.

1. Schon das babylonische Weltbild, das wir eingangs zu rekonstruieren versuchten, ließ deutlich erkennen, daß die himmlische Welt mit ihren drei Reichen ein getreues Abbild der Erde darstellt, und damit haben wir bereits den leitenden Grundgedanken kennen gelernt, der in Verbindung mit der *Alstraltheologie* das Fundament für das ganze

systematische Lehrgebäude bildet. Wie nämlich Luft, Erde und Wasser ihr Reich haben, sagt Winckler, so auch die ihre Gottheit vertretenden Gestirne. M. a. W. jeder Gott beherrscht ein *τέμενος*, ein templum, einen bestimmten Abschnitt am Himmel, und ebenso hat er einen dem himmlischen entsprechenden Regierungsbezirk auf Erden. Dieser irdische Abschnitt ist sein Land, der zu seinem Tempel gehörige Bereich, innerhalb dessen er als Herr waltet wie oben am Himmel sein Gestirn in dem seinen, und nur der König, der sein Gebiet als Abbild eines himmlischen Bezirkes dartun kann, hat daher einen Rechtsanspruch auf die Herrschaft; denn in ihm verkörpert sich der Gott des entsprechenden himmlischen Gebietes, und dieser ist es, der den irdischen Fürsten zur Herrschaft berufen hat. Von hier aus erklärt sich dann die eigentümliche Länderverteilung, die uns auf dem Boden des alten Orients so häufig entgegentritt und die jedes Land einem Baal als unveräußerliches Eigentum zuweist.

Wie die Länder, so stellen aber auch die Städte, und insbesondere ihre Tempel kosmische Punkte auf Erden dar. Denn wie der Euphrat und Tigris am Himmel abgebildet sind, so liegen dort oben nach Wincklers Angabe auch die großen babylonischen Städte und jede derselben ist der Sitz eines der großen Götter, die in den irdischen Heiligtümern abgebildet sind und hier durch ihre Stellvertreter das Regiment ausüben. Und was von den Ländern, Städten, Tempeln, Königen gilt, das gilt auch von dem Menschen überhaupt, den noch die mittelalterliche Medizin als Mikrokosmos betrachtet, indem sie ihn nach dem Tierkreis einteilt. Ja, der Parallelismus geht noch weiter; denn auch das Zahlensystem beruht auf der Offenbarung der himmlischen Gewalten. Insbesondere ergibt sich aus den siderischen und astralmythologischen Wechselverhältnissen eine Reihe von besonders heiligen, typischen Zahlen, zu denen alle von 2—10, ferner 12, 72, 365 und viele andere gehören. Und wenn das Sexagesimalsystem seine verschiedenen Grundzahlen als Einheiten darstellt, indem es sowohl die 1 wie die 60 wie die  $60 \times 60 = 3600$  mit der Ziffer 1, einem aufrechten Keil, bezeichnet und die verschiedene Bedeutung derselben nur durch die Stellung zum Ausdruck bringt, so zeigt sich auch hier wiederum die Grundidee, daß im kleinen wie im großen dieselben Gesetze wirksam sind. Auch die

Zeiteinteilung, die Maße und Gewichte werden deshalb aus dem Weltsystem hergeleitet, und so ergibt sich, daß die Harmonie als der treffendste Ausdruck für diese Weltbetrachtung bezeichnet werden muß. Der Himmel ist im großen wie im kleinen ein Spiegelbild der Erde, Makrokosmos und Mikrokosmos zeigen dieselben Eigenschaften, und dieselben Mächte herrschen überall in der Welt, indem sie, auf ihren verschiedenen Gebieten wirkend, dasselbe harmonische Grundprinzip im ganzen Kosmos zur Anwendung bringen.

So kommt die Zweizahl zum Ausdruck in dem Verhältnis von Sonne und Mond, die sowohl als Tages- und Nachtgestirn wie in ihren halbmonatlichen und halbjährigen Phasen ihre Erscheinungen nach der Zwei regeln. Die Dreiheit begegnet uns im Verhältnis der drei großen Regenten des Tierkreises, Mond, Sonne und Ishtar-Venus. Mond, Sonne und Venus zeigen ferner die gleichen siderischen Eigenschaften, welche die Vier ergeben. Es entsprechen sich nämlich die vier Phasen von Mond und Venus und die vier Phasen des Sonnenumlaufs, wenn sie im Winter vom Steinbock bis zum Äquator, im Frühjahr von dort bis zum Krebs aufsteigt und im Sommer und Herbst zum Äquator und Steinbock zurückgeht. Für die Mythologie hat diese Übereinstimmung der drei großen Regenten des Himmelsdammes dann noch die besondere Bedeutung, daß ihre Gestalten in den verschiedenen Landschaften und Zeiten ineinander übergehen und die Mond-, Sonnen- und Venuslegenden daher miteinander vertauscht werden können. Andererseits ist die Drei und Vier auch in der Siebeneinteilung der Planeten enthalten, und diese beiden Drei und Vier führen neben der Sieben auch auf Zwölf. Das aber ist eine der Grundzahlen des Sexagesimalsystems, deren andere Grundzahl die Fünf darstellt. ( $5 \times 12 = 60$ .) Auch diese Zahl fünf, die sich in der altbabylonischen Fünferwoche wiederfindet, tritt uns im Himmelsraum und in der Natur offenbart entgegen; denn unter den sieben Planeten treten Mars-Ninib und Saturn-Nergal zurück, wenn man dem Landesklima entsprechend nur von zwei Jahreszeiten, Sommer und Winter, redet und demgemäß nur zwei Phasen des Sonnenlaufs und zwei kleinere Planeten in Betracht zieht. Die Astrologie zerlegt die Sonnenlaufbahn daher auch in  $5 + 7$  Tierkreiszeichen. Aus den beiden Grundzahlen des Sexagesimalsystems fünf und zwölf ergibt sich



weiter vermittelt der Rechnung nach Doppelmonaten (zu je 60 Tagen) die Zahl sechs, die uns noch in den sechs ursprünglichen Monatsnamen des römischen Kalenders (Januar bis Juni) entgegentritt.

2. Dies grundlegende Prinzip des altbabylonischen Weltsystems erhält nun aber noch eine bedeutsame Ergänzung nach der zeitlichen Seite. Denn die Babylonier haben auch verschiedene Weltzeitalter unterschieden, deren Abgrenzung auf der sog. Präzession der Sonne beruht, d. h. auf der, infolge der Verschiebung der Erdachse sich ändernden, Stellung des Äquinoktialpunktes im Tierkreise. M. a. W. ein neues Weltzeitalter beginnt immer, sobald die Sonne in der Frühlings- und Nachtgleiche in ein neues Tierkreiszeichen eintritt, und da die Tagesgleichen in ca. 26 000 Jahren durch den ganzen Tierkreis wandern, die Verrückung des Frühjahrspunktes, um ein Tierkreiszeichen zurückzulegen, also etwa 2200 (2166) Jahre erfordert, so währt ein solches Weltzeitalter durchschnittlich immer etwas mehr als 2000 Jahre. Gegenwärtig geht die Sonne am Tage der Frühlings- und Nachtgleiche im Zeichen der Fische auf; wir befinden uns somit nach babylonischen Begriffen in der Weltperiode der Fische. Vor diesem Zeitalter liegt eine Ära, in welcher der Frühjahrspunkt im Bereiche des Widders stand. Sie begann etwa im 8. Jahrhundert v. Chr., wie denn auch der Regierungsantritt des durch seine Kalenderreform bekannten Assyrikerkönigs Nabonassar (747—34) als Anfang einer neuen Weltära angesehen wurde. Der Widderära ging wiederum das Stierzeitalter voran, d. h. die Periode, in welcher der Äquinoktialpunkt im Sternbild des Stieres stand und die in das dritte bis zweite Jahrtausend v. Chr. fällt. Vor der Widderära lag das Zwillinge- und vor diesem das Krebszeitalter.

Diese Beobachtung, die den Veränderungen des Himmelsbildes freilich nicht immer sofort auf dem Fuße gefolgt sein wird, hatte für die Weltanschauung nun aber nicht bloß darum eine so große Bedeutung, weil der Beginn einer neuen Ära jedes Mal eine Kalenderreform, die Verschiebung der Jahreseinteilung um einen Monat, nötig machte; ihre Bedeutung beruht vielmehr vor allem auf den mythischen Beziehungen, welche nach babylonischer Vorstellung zwischen den einzelnen Tierkreisbildern und bestimmten Gottheiten bestanden. So gehört das Sternbild der Zwillinge zum Mond-



gott Sin, der als ab- und zunehmender Mond selbst als Zwilling betrachtet wird; das Tierkreiszeichen des Stieres eignet dagegen dem Sonnengott Marduk zu, welcher sich, wie wir sahen, im Planeten Jupiter manifestiert und der wegen jener Tierkreisbeziehung auch gern auf einem Stiere stehend dargestellt wird. Stand aber so jedes Sternbild des Tierkreises mit einem bestimmten Gotte in Verbindung, so hatte dieser naturgemäß auch in dem betreffenden Weltzeitalter das Regiment geführt, d. h. jeder der großen Götter hat seine bestimmte Herrschaftsperiode: In der Zwillingssära (6.—4. Jahrtausend) regierte Sin, im Stierzeitalter (3.—1. Jahrtausend) lenkt Marduk die Welt. Aus der Zwillingssära, dem „Leon des Mondgottes“, wie sie in Sargons Prunkinschrift genannt wird, stammen daher wohl die Hymnen, in denen Sin, aus dem Stierzeitalter dagegen diejenigen, in denen Marduk als Weltbeherrscher gepriesen wird; gerade im Stierzeitalter, das wir übrigens allein vollständig überblicken können, fand auch die große Umwälzung statt, die Babylon zum Mittelpunkt des von Hammurabi gegründeten Einheitsstaates und damit den Stadtgott von Babylon, der den ganzen Umschwung herbeigeführt hatte, zur gefeiertesten Gottheit im Lande erhob. Wie am Himmel, so dokumentierte Marduk also auch auf Erden seinen Regierungsantritt, die irdischen Vorgänge sind nur Abbilder ihrer himmlischen Parallelen.

So stellt der Himmel nach alledem räumlich wie zeitlich, im großen wie im kleinen, ein Spiegelbild der Erde dar, und es bedarf keiner scharfen Augen, um die ungeheure Bedeutung dieser Weltanschauung für alle Gebiete des praktischen Lebens zu erkennen. Denn wenn die Götter sich so unzweideutig und systematisch in den Gestirnen offenbaren, so ist der Himmel eben das große Nachschlagebuch, in dem man sich mit Hilfe des sternkundigen Priesters über alle großen und kleinen Fragen des Lebens informieren kann. Die Astrologie ist demnach die alles umfassende Wissenschaft, die berufen und imstande ist, alle Rätsel des Daseins, des Schicksals, der Geschichte zu lösen. Denn durch sorgfältige Beobachtung der Himmelskörper vermochte sie ja über alles Aufschluß zu erlangen, was im Räte der Götter beschlossen war, und wie sie somit aus den siderischen Bewegungen die Zukunft berechnen konnte, so war sie auch in der Lage, daraus umgekehrt die Vergangenheit zu verdeutlichen; wenn nämlich in den Sternen

stand, was geschehen mußte, so konnte man aus ihnen auch berechnen, was geschehen war. Daraus aber ergibt sich dann endlich, daß jene Weltanschauung auch für die Sagen-, Legenden- und Geschichtsdarstellung die allergrößte Bedeutung gehabt hat, insofern die auf die Himmelstärkte projizierten Mythen es den Darstellern gestatteten, in das Dunkel der Anfänge Licht zu bringen, die Lücken der Überlieferung auszufüllen und das ganze Geschichtsbild nach dem astralmythologischen Schema zu konstruieren. Die babylonische Himmels- und Götterlehre liefert daher nach der Versicherung Wincklers den Schlüssel für die in ihren wesentlichen Zügen überall gleichartigen Mythen und Sagen der gesamten Völkerwelt, und sie ist somit nach seiner Überzeugung berufen, eine neue Epoche in der Geschichtsbeachtung heraufzuführen, indem sie eine neue Stellungnahme zu allem nötig macht, „was uns durch literarische Darstellung über alte Geschichte überliefert worden ist“.

## II.

Es leuchtet ein, daß die imposante Geschlossenheit und Konsequenz des dargestellten Weltsystems ihres Eindrucks auf den naiven, antiken Menschen schwerlich verfehlen konnte, und in der Tat haben die entwickelten Grundideen die Vorstellungswelt der alten Völker auch in der nachhaltigsten Weise beeinflusst. Pythagoras, der das Wesen der Dinge in der Zahl zur Darstellung bringen wollte, hat seine Anregung aus dem Orient erhalten; die Alexandriner führten ihre Himmelskunde selbst auf die Babylonier zurück; das babylonische Weltbild war bis auf die Zeiten des Kopernikus und Newton ganz allgemein angenommen, und bis tief in das Mittelalter hinein galt die Astrologie als eine der hervorragendsten Wissenschaften. Ja, die Namen unserer Wochentage, die Einteilung des Tages in 24 Stunden, des Kreises in 360 Grade, das Zifferblatt der Uhr mit seinem Sexagesimalsystem sind noch heute sprechende Beweise für das Fortwirken der babylonischen Kultur, und wenn wir sagen, daß „der Stern jemandes sinkt“ oder daß „etwas in den Sternen geschrieben steht“, so bekennen wir uns damit formell noch heute zu der babylonischen Lehre von dem Parallelismus der himmlischen und irdischen Dinge.

Es wäre nach alledem leicht begreiflich, wenn wir auch in dem Volke Israel, das mit dem Stromlande in so

mannigfache Berührung kam, tiefgreifende Spuren jenes Altralsystems anträfen. Ja, wenn es richtig ist, daß das epochemachende Schema den ganzen Orient beherrscht hat, sodaß wir füglich von einer „altorientalischen“ Weltanschauung reden müßten, so erhebt sich in noch viel ernsterer Gestalt die eingangs aufgerollte Frage, ob nicht etwa die gesamte Geisteskultur Israels als ein Ausfluß jener einheitlichen babylonischen Weltanschauung zu betrachten ist und ob demzufolge die neueste Auffassung im Rechte ist, welche Israel lediglich als einen Ausbau der babylonischen Großstadt ansieht und darum stürmisch die Eingemeindung des unselbstständigen Dörflchens fordert, das alles, was es ist, doch nur durch Babel ist.

Der Untersuchung dieses harten Problems stehen nun allerdings mancherlei Schwierigkeiten im Wege. Zunächst ist zu beachten, daß die uns vorliegende alttestamentliche Literatur in einem Zeitraum von mehr als tausend Jahren entstanden ist. Und ist es schon aus diesem Grunde recht zweifelhaft, ob die verschiedenen alttestamentlichen Schriftsteller zu allen Zeiten dieselbe Weltanschauung gehabt haben, so wird dies Bedenken noch dadurch verstärkt, daß wir es hier mit einer Fülle von stark ausgeprägten Individualitäten zu tun haben, wie sie die alles nivellierende Hochkultur im Zweistromlande niemals hat aufkommen lassen. Dazu kommt, daß die Mehrzahl der alttestamentlichen Bücher eine tiefgreifende Überarbeitung erfahren hat, und vor allem, daß der Einfluß Babyloniens in bestimmten Perioden der israelitischen Geschichte besonders stark gewesen ist, während wir in anderen nicht das geringste davon verspüren. So hat z. B. das Auftreten Tiglatpilesars (745—727) im Westlande eine nachhaltige Verbindung mit Assyrien herbeigeführt, und allgemein bekannt ist ja die erzwungene Berührung der Juden mit der babylonischen Lebensanschauung, die das Exil mit sich brachte. Es wäre darum ein verhängnisvoller, methodischer Fehler, wenn man die Vorstellungen eines exilischen oder nachexilischen Schriftstellers ohne weiteres für die Rekonstruktion der Ideenwelt Altisraels verwerten, oder wenn man sich für die religiösen Anschauungen der Väterzeit etwa unbesehen auf den assyrischen Einschlag des 8. Jahrhunderts berufen wollte. Gewiß können uralte Elemente des Volksglaubens erst in verhältnismäßig später Zeit ans Licht getreten sein, allein ohne die größte Vorsicht, ohne die sorgfältigste Einzelbehandlung, ohne die strengste

Zurückdämmung der eigenen Kombinationslust würde man sich hier in wertlose und trügerische Spekulationen verirren.

Obwohl demnach die Behandlung des vorliegenden Problems von nicht geringen Schwierigkeiten gedrückt wird, so dürfen wir trotzdem mit gutem Rechte von einer einheitlichen Weltanschauung Israels reden, weil nämlich die berufenen Stimmführer dieses eigenartigen Volkes in allen großen, entscheidenden Fragen keine Meinungsverschiedenheit zeigen. Wo es sich um Gott und Welt, um den Sinn des Lebens und den Zweck der Menschheitsgeschichte handelt, da legen die maßgebenden Vertreter der alttestamentlichen Literatur vielmehr eine offenkundige Einhelligkeit an den Tag. Nur die großen Züge der Welt- und Gottesanschauung, der Geschichts- und Lebensauffassung des Volkes Israel wollen wir im folgenden daher der sogenannten altorientalischen Weltanschauung an die Seite stellen. Und zwar wird es sich im Interesse der Klarheit empfehlen, daß wir bei unserer Erörterung dem Aufriß der oben entwickelten, altbabylonischen Weltbetrachtung folgen, indem wir zuerst die kosmischen Vorstellungen, dann die Gottesanschauung und endlich die Geschichtsdarstellung des Alten Testaments auf ihren Zusammenhang mit den babylonischen Parallelen untersuchen.

1. Was zunächst das israelitische Weltbild anbetrifft, so weisen die in Betracht kommenden Vorstellungen eine unverkennbare Verwandtschaft mit den kosmologischen Ideen der Babylonier auf. Denn auch hier treffen wir neben der Zweiteilung „Himmel und Erde“ das dreistöckige Weltgebäude an: „Du sollst dir kein Abbild machen von etwas, was droben im Himmel oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist“, heißt es im Dekalog. Und wenn auch die dreifache Gliederung der himmlischen und der irdischen Welt im Alten Testamente keine völlig entsprechende Parallele hat, so zeigt der kosmische Organismus hier doch in manchem Zuge eine bemerkenswerte Berührung mit dem babylonischen Weltssystem.

So wird die Himmelswelt nach israelitischer Anschauung, wie es scheint, durch mehrere, übereinander liegende, gewölbte Decken in verschiedene Teile zerlegt. Zunächst wölbt sich nämlich über dem Erdboden das Firmament (rakia), die Himmelshalle, eine durchsichtige, aber feste und mächtig



starke Ruppel, die rings herum auf den äußersten Enden der Erde ruht und die „oberen Wasser“ hoch über dem Erdboden hangend zu stützen hat. Diese „oberen Wasser“, die durch fenster- oder gitterartige Schleusen als Regen auf die Erde herabgelassen werden können, sind seitlich und nach oben wiederum durch eine gewölbte Decke eingeschlossen, so daß der durch die beiden über einander liegenden Gewölbe umschlossene Raum gewissermaßen die Vorratskammern für den Regen, den Hagel und Schnee und in seinen unteren Partien auch für die Winde bildet. Unter der unteren Gewölbewand, dem Firmament, befindet sich der von der Luft eingenommene Raum, in dem die Wolken schweben. Über der oberen Gewölbewand kreisen die Gestirne, und zwar wird der Sternenhimmel, den Gott wie einen Flor oder ein Zelt ausgespannt hat, im Unterschied von der harten Ruppel des Firmaments als etwas Biegsames und Dünnes nach Art eines Tuches oder Zeltes vorgestellt. Über diesem Sternenhimmel befindet sich endlich der höchste Himmel, der „Himmel des Himmels“, die Stätte, wo der Allmächtige thront.

Die Erde, auf der sich dies ganze Himmelsystem erhebt, betrachtet die israelitische Vorstellung sodann als eine große, unbewegliche, kreisrunde Ländermasse; sie ist rings von Wasser umgeben und unterspült und in den Abgründen fest verankert. Im äußersten Norden suchte man den sagenumwobenen Götterberg; an der Nordseite des Altars wurden ja auch die Brand- und Sündopfer geschlachtet, die Nordgegend war also ursprünglich durch besondere Heiligkeit ausgezeichnet, bis seit Ezechiel die Meinung aufkam, daß, wie der wichtigste Punkt, so auch das Zentrum der Welt, der Nabel der Erde, um den sich alle Länder gruppieren, Jerusalem sei.

Unter dem Erdboden endlich lagern nach altisraelitischer Auffassung ungeheure Wassermassen, die „unteren Wasser“, die Tiefe (tehom), mit der die Quellen wie die Meere in Verbindung stehen und die mithin den Wasserstand der irdischen Gewässer reguliert. Im untersten Teil der Abgründe aber liegt, wie eine unterirdische Höhle, das Totenreich, die dunkle Scheol. Sie ist durch Tore verschlossen, wird von dem „Könige der Schrecken“ beherrscht und ist ein Land, aus dem es keine Rückkehr gibt, in dem die Abgeschiedenen daher ein hoffnungsloses Schattendasein führen.

Bei einigem guten Willen lassen sich demnach auch im israelitischen Weltbild zur Not drei Teile des himmlischen wie des irdischen Alls unterscheiden, wenn man nämlich



einerseits den obersten Himmel, den Sternenhimmel, die Wasserreservoirs, und andererseits den Lufthimmel, den Erdboden und die Abgrundtiefe zu zwei Gruppen vereinigt. Aber mag es auch zweifelhaft sein, ob dies Weltssystem in einer so scharf und klar durchgeführten Gliederung jemals in dem Kopfe eines israelitischen Denkers existiert hat, so liegt jedenfalls die Verwandtschaft der einzelnen kosmischen Ideen, wie Himmelsozean, Weltmeer, Heiligkeit des Norden, Unterwelt, so klar auf der Hand, daß wir von einer speziellen Vergleichung billig absehen können. Wie natürlich, hat die systematische Gliederung dieses Weltgebäudes auch in Israel die Bewunderung aller Zeiten hervorgerufen, und ebenso wie das babylonische Schöpfungsepos, abgesehen von der politischen Tendenz, die Absicht verfolgt, die in der Welt herrschende Ordnung zu erklären, so will auch die biblische Schöpfungsgeschichte zeigen, wie das wunderbar gegliederte All auf den Befehl des allmächtigen Schöpfergottes aus dem Tohuwabohu hervorging.

Treten somit in der Spekulation über das Weltganze bei den Israeliten und Babyloniern vielfach ganz auffallende Analogieen zu Tage, so weist andererseits die Betrachtung der Gestirne hüben und drüben neben etlichen verwandten Zügen höchst bedeutsame Unterschiede auf. Allerdings konnte der strahlende Nachthimmel des Morgenlandes auch in Israel seine Wirkung unmöglich verfehlen. Die Erhabenheit, der wunderbare Glanz und die unzählbare Menge der Sterne werden daher, wie es sich von selbst versteht, auch im Alten Testamente oft genug durch lyrische Hymnen verherrlicht. „Hebet eure Augen in die Höhe und sehet: wer hat diese geschaffen?“ fragt der große Prophet des Exils. „Er, der ihr Heer nach der Zahl herausführt, sie alle bei Namen ruft: dank der Fülle seiner Majestät und machtvollen Stärke ist kein einziges zu vermissen.“

Auch schimmert in dem uralten Deborahliede noch ganz deutlich eine Erinnerung an die in Babylonien heimische Beseelung der Himmelskörper durch, wenn es dort bei der malerischen Beschreibung der Schlacht am Kison heißt: „Vom Himmel her kämpften die Sterne, von ihren Bahnen kämpften sie mit Sisera.“ Und ebenso scheint eine verblaßte Beziehung zur Sternenwelt in der älteren israelitischen Engelvorstellung vorzuliegen. So begegnet uns in der Naturschilderung Hiobs eine merkwürdige Parallelisierung der Morgensterne und Gottes söhne, die jubelten und jauchzten, als die

Erde bei der Welterschöpfung wunderbar in den Abgründen verankert wurde, und der Prophet Micha, der Sohn Jimlas, sieht in einer Vision das ganze Himmelsheer, den Hofstaat Jahves, wie eine große Ratsversammlung zur Rechten und Linken seines Thrones stehen. Man mag auch darüber streiten, ob der zuerst in den Samuelisbüchern auftauchende Gottesname Jahwe sebaoth den Gott Israels ursprünglich als Führer des himmlischen Sternenheeres bezeichnet, und man mag eine Nachwirkung der alten Astralreligion mit Recht in dem Volksaberglauben finden, der neben dem Sonnenbrand auch den Strahlen des Mondes einen schädlichen Einfluß auf die Menschenwelt zuschreibt. Allein in irgendwie positiv maßgebender Weise haben diese Vorstellungen die Entwicklung der Jahvereligion in der alten Zeit nicht bestimmt; denn nach israelitischem Glauben behütet Jahve den Frommen, daß ihn „die Sonne am Tage nicht sticht, noch der Mond des Nachts“; nach israelitischer Anschauung sind die Sterne Lampen, die der Allmächtige an den Himmel gestellt hat, damit sie der Menschheit zugut das Weltgebäude erleuchten; der israelitische Sprachgebrauch hat, soweit wir sehen können, bei dem fraglichen Plural sebaoth niemals an himmlische, sondern immer nur an irdische Kriegsheere gedacht, und selbst das spätere Judentum, dessen Engellehre in noch ganz anderer Weise durch die babylonische Mythologie beeinflusst worden ist, hat den Zusammenhang der nach dem Muster der Planeten- und Tierkreisgötter klassifizierten Geistwesen mit der Astralreligion zumeist in unverkennbarer Absicht gelöst.

Dieser merkwürdigen Zurückhaltung und Nüchternheit entspricht es, daß wir von einer wissenschaftlichen Himmelskunde im Alten Testamente nicht die geringste Andeutung finden. Von den Planeten lassen sich mit Sicherheit nur zwei in der Bibel nachweisen, Venus (helal) und Saturn (kewan); von den Sternbildern werden nur der Orion (kesil), die Plejaden (kima), die Hyaden (ajisch) und die „Vorratskammern des Südens“ (Urgo, Kreuz des Südens, Rentaur) sowie wahrscheinlich die Tierkreisbilder (mazzalot, mazzarot) erwähnt. Und endlich scheinen auf die Beobachtung von Kometen die Rauchsäulen hinzudeuten, die Joel neben der Sonnen- und Mondfinsternis für den Tag Jahves in Aussicht stellt und die im Zusammenhang am natürlichsten als leuchtende Dampfswirbel erklärt worden.

Nun wird freilich niemand behaupten wollen, die Israeliten hätten von den siderischen Bewegungen keine genauere

Kenntnis gehabt, als es nach den uns erhaltenen Proben der Fall zu sein scheint. Die Planeten und der Fixsternhimmel sind vielmehr auch von ihnen gewiß in ihrer Bedeutung für die verschiedenen Jahreszeiten beobachtet und ja auch für die Bestimmung der Feste verwertet worden. Nichtsdestoweniger bleibt für das Gottesvolk eine auffallend kühle Beurteilung der Wunder der Nacht charakteristisch.

Die Ursache dieser von der babylonischen Sternbegeisterung so grundverschiedenen Auffassung ist denn auch leicht zu erkennen. Sie liegt in der Tatsache, daß die Sternkunde von den Babyloniern niemals wie etwa von den griechischen Naturphilosophen lediglich zu wissenschaftlichen Zwecken, sondern immer nur als Mittel zur Sterndeutung und in Verbindung mit der Sternverehrung gepflegt wurde. Die Sterndeutung und Sternverehrung aber ist in Israel zu allen Zeiten von den berufenen Gottesmännern als schlechthin unverträglich mit der Jahvereligion verabscheut worden. Mit Unrecht hat man sich darum neuerdings auf verschiedene Indizien dafür berufen, daß der Gestirnkult dereinst auch in Israel heimisch gewesen ist. Allerdings hat ja z. B. der Sonnenkult, wie die Ortsnamen Beth-schemesch „Sonnenhaus“ und Ir-schemesch „Sonnenstadt“ beweisen, auch auf dem Boden Palästinas seine Pflegestätte gehabt. Da die alten Städtenamen jedoch von den Hebräern bei der Einwanderung beibehalten wurden, so beweist jene Bezeichnung für einen isrealitischen Sonnenkultus ebensowenig wie etwa unser Ortsname Triglav für die Verehrung des dreiköpfigen Wendengottes durch die christlichen Deutschen. Dasselbe gilt von den Bergnamen Sinai und Nebo, dem Wüstennamen Sin sowie den Städtenamen Nebo (Nob) und Ustarot (Usterot-Karnaim), die auf einen uralten Kultus des babylonischen Mondgottes Sin, des Schreibergottes Nebo und der Muttergöttin Ishtar zurückzuweisen scheinen. Und wenn die Neumondfeier im alten Israel eine große Bedeutung gehabt hat, so ist das bei einem ursprünglichen Nomadenvolk ganz natürlich, zumal wenn der Sterndienst überhaupt ein uraltes Erbteil der ganzen semitischen Völkergruppe gewesen ist; die liturgische Formel hallelu-jah, die man aus dem Jubelruf beim Wiedererscheinen des Neumondes, des helal, erklären will, ist von den Israeliten selbst jedenfalls immer nur auf den Lobpreis des Lenkers ihrer Geschichte Jahve bezogen worden. Freilich wird uns schon vor dem Exil, namentlich in der Literatur des 6. Jahrhunderts v. Chr. auch wieder-

holt von Gestirndienst in Israel berichtet. Wir hören von Sonnenrossen und Sonnenwagen, die Josia bei seiner großen Reform entfernen mußte, und wir lesen, daß man die Himmelskönigin durch Festtuchen verehrt, den Nachtgestirnen auf den Dächern geopfert, Sonne, Mond und das ganze Himmelsheer angebetet habe. Indessen bei allen diesen Nachrichten handelt es sich um einen mißbräuchlich und unrechtmäßig importierten Fremdkörper, der von den treuen Anhängern der Jahvereligion sofort als solcher gekennzeichnet und, wenn auch oft nach hartem Kampfe, wieder ausgeschieden wurde. Die eigentliche Stellung Israels zu jeglicher Astrolatrie kommt demgegenüber vielmehr in dem klaren Verbot des Deuteronomiums zum Ausdruck: „Hüte dich, daß du dich nicht wenn du die Augen zum Himmel emporhebst und die Sonne, den Mond und die Sterne, das ganze Himmelsheer, ansiehst, dazu verleiten lässest, ihnen zu huldigen und sie zu verehren. Jahve, dein Gott, hat sie allen Völkern unter dem ganzen Himmel zur Verehrung zugeteilt, euch aber hat Jahve genommen und aus dem Eisenschmelzofen Aegypten geführt damit ihr ihm als Erbvolk angehört.“ Ja, die Abneigung des Jhvismus gegen die Sternverehrung war so leidenschaftlich, stark und tiefgewurzelt, daß das deuteronomische Gesetzbuch die Übertretung jenes Verbots mit der Todesstrafe zu ahnden befiehlt.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Sterndeutung. Denn wie Jahve allein alle Sterne mit Namen zu unterscheiden vermag, so hat er sich auch die Kenntniss der in der Sternenwelt wirkfamen Gesetze vorbehalten. Dem staubgeborenen Menschen ist es deshalb völlig unmöglich, in die Geheimnisse der Himmelswelt einzudringen, und so finden wir denn von israelitischen Sterndeutern im Alten Testamente keine Spur. Die gelehrten Astrologen Babylons aber verdienen nach der innersten Überzeugung der Jahveverehrer nichts als Spott: „Mögen doch hintreten und dich erretten,“ so ruft Deuterojesaja der Weltbeherrscherin zu, „die den Himmel in Bezirke einteilen, die nach den Sternen schauen und nach den Monaten Runde geben von dem, was dich treffen wird.“ Einen religiös wertvollen Gedanken hat freilich die Jahvereligion geschaffen, dessen formale Grundlage vielleicht in der so arg perhorreszierten, babylonischen Astrologie zu suchen ist, nämlich die Idee der Prädestination. „Ehe ich dich im Mutterleibe bildete, habe ich dich erkannt, und ehe du aus dem Mutterchoße hervorgingst, habe ich dich



geweiht," erklärt Jahve dem Propheten Jeremia, und das heißt: einen Zufall gibt es in der Reichsgottesgeschichte nicht; in der langen Reihe der Geschlechter hat der alles lenkende Gott diese Prophetengestalt erschaut und herangebildet, die berufen und geeignet war, ein Organ der göttlichen Offenbarung zu werden. Auch die biblische Vorstellung von den himmlischen Büchern, dem Buch des Lebens und dem Gerichtsbuch, mag daher ursprünglich mit der babylonischen Anschauung von den himmlischen Schicksalstafeln zusammenhängen. Allein die für die babylonische Weltanschauung charakteristische Beziehung zu dem astralen Determinismus ist, wie wir sehen, hier völlig abgestreift, und die Vorherbestimmung statt dessen auf das heilsgeschichtliche Wirken Gottes und das Gebiet des persönlichen Lebens bezogen.

Und so ergibt sich uns denn zunächst folgendes Resultat: Das babylonische und das israelitische Weltbild weisen in den großen Zügen, speziell in der Vorstellung von dem Weltmeer, den himmlischen Wassern, der Heiligkeit des Nordens, der Unterwelt, eine so nahe Verwandtschaft auf, daß die Annahme einer isolierten parallelen Entwicklung nur auf einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann. Die Hebräer werden jene kosmischen Ideen darum vielmehr, soweit es sich nicht um ganz allgemeine Anschauungen handelt, schon bei ihrer Auswanderung aus dem Stromlande mitgebracht oder durch Vermittlung der kanaanäischen Kultur kennen gelernt und dann in selbständiger Weise ausgestaltet haben. In einem Punkte aber hat sich die israelitische Weltbetrachtung in diametralen Gegensatz zur babylonischen Auffassung gestellt, nämlich in dem ganzen Komplex der Vorstellungen, die mit der Sternenwelt in Zusammenhang stehen. Da die astralen Beziehungen nun aber für die babylonische Weltansicht gerade das Charakteristische sind, so stehen wir damit vor der Tatsache, daß Israel an dem entscheidenden Punkte der altorientalischen Weltanschauung seine eigenen Wege gegangen ist.

2. Dessenungeachtet erhebt sich jetzt jedoch die weitere Frage, ob etwa die religiöse Vorstellungswelt des Alten Testaments im Grunde einer Widerspiegelung altbabylonischer Ideen darstellt. Denn wenn die israelitische Kosmologie ihre Wurzeln zum guten Teil im Euphratlande hat, so läßt sich die gleiche Möglichkeit auch für die religiösen Grundbegriffe



a priori nicht in Abrede stellen. Und in der Tat stimmen die Aussagen der Israeliten über ihren Jahve wiederholt so offenkundig mit den Eigenschaften mancher babylonischen Gottheit zusammen, daß die Frage nach einem ursächlichen Zusammenhang dieser Erscheinung volle Berechtigung hat.

So haben Anu wie Jahve ihre Wohnstätte im Himmel, Lichtglanz umgibt sie dort und beide werden gern als Könige auf einem Throne dargestellt. Die Rolle Marduks im babylonischen Welterschöpfungsepos nimmt in der israelitischen Schöpfungsgeschichte Jahve ein, und wie jener erscheint auch dieser sonst als Überwinder feindlicher Mächte. Weiter soll die Gestalt Jahves nach der neuen Theorie Züge des Wettergottes Ramman an sich tragen, dessen heiliges Tier, der Stier, im Nordreich das offizielle Symbol der Gottesverehrung war, und ebenso wird von einigen der Flurengott Ninib mit Jahve in Zusammenhang gebracht.

Die Gründe, welche für die letztgenannte Beziehung beigebracht werden können, sind nun allerdings so fadenscheinig, daß sie einer Widerlegung gar nicht bedürfen. Denn für den Zusammenhang Jahves mit Ninib läßt sich nichts anderes geltend machen als der Hinweis darauf, daß Ninib nach einem babylonischen Hymnus vom Gebirge Makan (im Süden) kommt, während von Jahve einmal gesagt wird, er steige vom Gebirge Seir herab, und daß Ninib einem seiner Beinamen zufolge mit dem Eber in Verbindung steht, während das Schwein dem Jahvismus als unrein (ursprünglich tabu) gilt. Möglich ist dagegen, daß der von der eigentlichen Jahvereligion stets verpönte Stierkult Ephraims durch die volkstümliche Rammanverehrung beeinflusst worden ist. Und erwägenswert erscheint vor allem die Frage, ob etwa die Betrachtung Jahves als eines Schöpfer- und Himmelsgottes auf die babylonische Marduk- und Anuvorstellung zurückgeht. Aus der Darstellung Jahves in der Gestalt eines glänzenden Königs und der Schöpferidee allein läßt sich freilich nicht der geringste Schluß auf irgend welche Abhängigkeit ziehen. Denn die Übertragung der Idee des irdischen Königtums auf die Gottheit ist ein so natürlicher Vorgang, daß es zu seiner Erklärung des Hinweises auf die babylonische Götterlehre wahrhaftig nicht bedarf, und die Vorstellung, daß einer da sein muß, der alles gemacht hat, läßt sich vollends bei vielen, auf niedrigster Kulturstufe stehenden Völkern nachweisen. Da die biblische und babylonische Schöpfungsgeschichte teilweise jedoch auch in der

Form merkwürdig zusammenstimmen, so wird man sich der Annahme eines Wurzelzusammenhangs der beiderseitigen Vorstellungen vom Schöpfergott gleichwohl schwerlich entziehen können. Allerdings darf man über den Verbindungslinien auch den Unterschied nicht übersehen, und dieser Unterschied ist so tiefgreifend, daß damit das spezifisch Babylonische eigentlich völlig ausgeschaltet wird. Denn von einer Theogonie, von einem Kampf der Götterwelt mit dem Chaos, von einer schweren Arbeit des Lichtgottes, von einer Belohnung seines Mutes durch die Erhebung zum Herrn der Götter, kurz von der ganzen mythologischen Spekulation, weiß die alttestamentliche Erzählung nichts. Hier ruft der erhabene Schöpfergott die Welt vielmehr mühelos und in souveräner Freiheit durch sein bloßes Allmächtswort ins Dasein, und wo wir in der späteren, alttestamentlichen Poesie noch von einer Überwindung feindlicher Ungeheuer durch Jahve hören, da handelt es sich lediglich um dichterischen Redeschmuck, in dem die alten, längst überwundenen volkstümlichen Legenden noch anklingen.

Ganz ähnlich liegt die Sache bei der babylonischen und israelitischen Anschauung von dem Himmelsgotte. Denn auch hier wird die Vorstellung, daß Jahve im Himmel wohne, allerdings auf die ursemitische, astrale Religion zurückgehen. Allein niemals hat Israel daran gedacht, das Herrschaftsgebiet seines Himmelsgottes in der Weise zu beschränken wie es in der babylonischen Spekulation über den Nordhimmel und den irdischen Nordpol als Regierungsbezirk Anus geschieht. Die alttestamentliche Religion hat die Idee des Himmelsgottes vielmehr je länger desto konsequenter dazu benutzt, um das Einzigartige, Unbegreifliche, Unfaßbare, Geistige an dem Wesen Jahves zum Ausdruck zu bringen, das der Dekolog bereits in dem der babylonischen Praxis so schneidend widersprechenden Bilderverbot negativ zu umschreiben versucht hatte.

Indessen nicht nur einzelne Züge soll Jahve nach der neuen Auffassung den babylonischen Göttern entlehnt haben, sondern der Ursprung des israelitischen Monotheismus selbst wird jetzt von manchen in Babylonien gesucht. Die von Friedr. Delitzsch seinerzeit mit so großer Zuversicht ausgesprochene Meinung, daß selbst der israelitische Gottesname Jahve oder Jahu in babylonischen Eigennamen des 3. Jahrtausends vorkomme, beruht freilich auf einem verhängnisvollen Übersetzungsfehler, wie er sich bei der

Schwierigkeit der Keilschriftentzifferung nur zu leicht einschleichen kann; denn Deligsch „hat in seinem tendenziösen Eifer eine Verbalform dritter Klasse für einen Gottesnamen angesehen.“ Die drei umstrittenen Eigennamen aus der Hammurabizeit Japi-el, Ja-up-pi-el oder Ja-pi-el und Ja-u-um-el enthalten nämlich gar keinen speziellen Gottesnamen, sondern sind Nloristformen und bedeuten nach der Übersetzung des kürzlich verstorbenen Altmeisters der Assyriologie Oppert nichts anderes als „Schön ist Gott“, „Gott verzeiht“ und „Gott lebt“, „Gott ist“ oder „Gott befiehlt“. Solche mit der appellativen Bezeichnung el (ilu) „Gott“ zusammengesetzten Eigennamen sind in der babylonischen Literatur aber unendlich häufig und beweisen, da sie sich gewöhnlich auf eine spezielle Schutzgottheit beziehen, für die Herrschaft des Monotheismus in Babylonien ebenso wenig wie etwa die Namen Theodosius, Theophilus, Theokritus, Timotheus für den Monotheismus der Griechen.

Unabhängig davon erhebt sich nun jedoch die neuerdings lebhaft erörterte Frage, ob etwa die monotheistische Priesterspekulation Babyloniens als die Grundlage des israelitischen Monotheismus betrachtet werden muß. Schon in der Volksreligion und in den Hymnen der Frommen wollen einige Neuere nämlich gewisse Annäherungen an den monotheistischen Grundgedanken finden. Ganz deutlich aber sei ein latenter Monotheismus in den Kreisen der „Wissenden“, der Priester, gepflegt worden, die in dem „Könige des Himmels und der Erde“ schließlich „eine Personifikation aller Götter sahen und somit alle anderen astralen Göttererscheinungen als Erscheinungsformen Marduks auffaßten“.

Die Schwierigkeit, in der vorliegenden Frage zu gesicherten Resultaten zu kommen, besteht vor allem darin, daß wir nicht wissen, wie weit diese babylonische Priesterspekulation hinaufreicht, und daß die Meinungen über den babylonischen Monotheismus überhaupt weit auseinander gehen. Die brauchbarsten Spuren einer monotheistischen Unterströmung finden sich jedenfalls in einigen jüngeren, neubabylonischen Texten, die für den Ursprung des israelitischen Monotheismus naturgemäß nur eine äußerst geringe oder gar keine Bedeutung haben, und auch hier behaupten hervorragende Kenner der Keilschriftliteratur, nichts von Monotheismus entdecken zu können. Ja, Oppert erklärt, daß die Babylonier „stets Polytheisten waren und geblieben sind“. So lautet ein in neuester Zeit vielumstrittener Text aus neubabylonischer Zeit:

Ninib ist Marduk der Kraft,  
 Nergal ist Marduk des Kampfes,  
 Zamana ist Marduk der Schlacht,  
 Bel ist Marduk der Herrschaft und des Regiments,  
 Nebo ist Marduk des Geschäfts,  
 Sin ist Marduk als Erleuchter der Nacht,  
 Schamasch ist Marduk als Herr alles dessen, was  
 Recht ist,  
 Uddu (Ramman) ist Marduk des Regens,  
 Suth ist Marduk des Heeres  
 . . . . . Marduk . . . . .  
 Schukamuna ist Marduk des Tongefäßes.

Wie ist er zu verstehen? Die einen sagen: Marduk hat hier lediglich die Bedeutung „Gott“, wie auch Ischtar „Göttin“ und Bel (baal) „Herr“ appellativisch gebraucht werden, und sie berufen sich dafür auf eine Reihe von parallelen Texten, in denen in ganz ähnlichen Gleichungen Ea, Bel, Ninib, Nergal, Ramman (Sadad) die Stelle Marduks einnehmen. Ist aber Ninib somit als Gott der Kraft, Nergal als Gott des Kampfes, Bel als Gott der Herrschaft bezeichnet, so existieren diese Götter und der Text beweist gerade umgekehrt den Polytheismus der Babylonier. Die anderen erklären den Text auf Grund der astralen Beziehungen dahin, daß hier alle Götter lediglich als Teilererscheinungen oder Offenbarungsformen des einen Gottes Marduk bezeichnet werden. Und sie können sich für diese Erklärung, wie es scheint, mit Recht auf einen assyrischen, astronomischen Text aus dem 8. Jahrhundert berufen, welcher lautet „Wenn der Stern des Marduk (Jupiter) im Aufgehen ist, ist er Nebo; wenn er . . . . Doppelstunden hoch steht, ist er Marduk; wenn er in der Mitte des Himmels steht ist er der Nibiru“. D. h. nach Wincklers Deutung: je nach der Stelle, die der Planet Marduk-Jupiter am Himmel einnimmt, offenbart sich in ihm eine andere Macht. Auch würde mit der zweiten Auffassung stimmen, was die babylonischen Priester nach der oben entwickelten Theorie über die Beziehung der vier kleineren Planeten zu den vier Weltecken der Sonnenlaufbahn und was sie auf Grund der Anschauung von den Weltzeitaltern über das Regiment der einander ablösenden, „höchsten Götter“ lehrten.

Eine andere Frage ist es jedoch, ob jene esoterische, babylonische Priesterlehre ohne weiteres als Monotheismus



bezeichnet werden darf, und diese Frage ist streng genommen zweifellos zu verneinen. Denn zum Begriff des Monotheismus gehört vor allen Dingen die Exklusivität, er bedeutet Verehrung nur eines, nur eines einzigen Gottes. Exklusiv ist aber die babylonische Priesterspekulation nie gewesen, und sie konnte es auch nicht sein, da die einzelnen Götter ja als Teilerscheinungen der einen göttlichen Macht betrachtet wurden. Was wir in Babylonien an monotheistischen Anklängen finden, ist darum korrekt teils als Henotheismus anzusprechen, ein Begriff, mit dem man den Glauben an einen einzelnen, bzw. an einzelne, abwechselnd hervortretende Götter bezeichnet, teils ist es die Vorstellung von einer hinter dem Weltganzen stehenden, höheren Macht, eines „höchsten, guten Wesens“, die wir neben der Naturverehrung und dem Geisterglauben bei fast allen Völkern der Erde antreffen. Dasselbe gilt von der südarabischen Gestirnsreligion, von der uns jetzt die uralten, minäischen Inschriften Kunde geben. Der oberste Gott ist hier der Mondgott, wadd „Liebe“ oder ab „Vater“ genannt, der in den Landstrichen, wo wir Midian zu suchen haben, anscheinend allein verehrt worden ist.

Können wir somit in Babylonien wie in Midian nur in weiterem Sinne von monotheistischen Unterströmungen reden, so haben wir es bei der großen Reformation, die Amenophis IV. um 1400 v. Chr. in Ägypten durchzuführen suchte, dagegen anscheinend mit einem wirklichen, exklusiven Monotheismus zu tun; denn es war die ausgesprochene Absicht jenes „Reherkönigs“, das als Allschöpfer und Allerhalter aufgefaßte Sonnengestirn zur alleinigen Gottheit im Lande zu erheben. Ebenso wie in Babylonien ist der Ursprung dieses solaren Monotheismus freilich in der wissenschaftlichen Priesterspekulation über die Naturgesetze und die hinter dem Weltzusammenhang stehende höhere Macht zu suchen. Auch hat der monotheistische Sonnenkult einen nachhaltigen Einfluß auf das religiöse Denken der Ägypter gar nicht ausüben können, da er durch die empörten Amonpriester bald nach dem Ableben des Reherkönigs mit Stumpf und Stiel ausgerottet wurde.

Nach alledem haben allerdings sowohl im Zweistromland wie in Südarabien und im Niltal religiöse Gedankenbildungen stattgefunden, die dem Monotheismus verwandt waren oder auf den Monotheismus hindrängten, und so liegt die Meinung in der Tat nahe, daß das dazwischenliegende Gebiet,



das mit den großen Kulturmächten durch mancherlei politische, wirtschaftliche und geistige Interessen in Verbindung stand, auch davon berührt worden ist. Und erwägen wir überdies, daß die alttestamentliche Überlieferung als die Heimat Abrahams das Euphratland bezeichnet, daß sie Joseph mit dem Oberpriester der „Sonnenstadt“ On und Mose mit dem Oberpriester von Midian, Jethro, in verwandtschaftliche Beziehung bringt, so werden wir vollends der bestechenden Vermutung, daß hier religionsgeschichtliche Verbindungslinien vorliegen können, ohne Bedenken Raum geben dürfen.

Vergleichen wir nun jedoch den israelitischen Monotheismus mit jenen Priestertheorien des alten Orients, so zeigt sich, daß diese beiden Größen in Wirklichkeit so gut wie nichts gemein haben. Denn im israelitischen Monotheismus finden wir zunächst nicht die leiseste Andeutung davon, daß man auf dem Wege des Nachdenkens, des Theoretisierens, der Spekulation zu dem Glauben an den einen Gott gekommen ist. Hier tritt uns vielmehr eine unverkennbare Abneigung gegen alle metaphysischen Abenteuer entgegen, und nur die geschichtliche Offenbarung Jahves ist es demgemäß, auf die Israel sich zur Begründung seiner Gottesanschauung beruft. In engstem Zusammenhang mit diesem Wesensunterschied hinsichtlich des Ursprungs steht die verschiedene Stellung der beiden Erscheinungen zur Volksreligion: der babylonische Monotheismus ist eine esoterische Lehre und das Eigentum der Priester, der „Wissenden“, der Gebildeten; der israelitische will dagegen das ganze Volk erfüllen, und zwar soll man über Jahve nicht theoretisieren, sondern ihn erleben. Der babylonische Monotheismus, dessen Spekulation, wie jede andere, nur relativen Wert beanspruchen kann, ist demgemäß tolerant gegen die polytheistische Volksreligion, Naturoverehrung und Dämonenscheu; der israelitische schließt, ohne nach der Existenz weiterer Götter zu fragen, jeden anderen Kultus und jede abergläubische Geisterfurcht prinzipiell aus. Ebenso weit fallen die beiden Größen aber auch hinsichtlich ihres Inhaltes auseinander. Denn wenn wir auch in den an spezielle Götter gerichteten, babylonischen Hymnen hier und dort einen hohen Grad von Herzensfrömmigkeit finden, so erscheint das allumfassende, höhere Wesen doch immer als eine kalte Naturmacht, zu dem ein warmes, persönliches, religiöses Verhältnis unmöglich ist; in dem auf einer grundlegenden Gottesoffenbarung beruhenden, israelitischen Monotheismus, ist die

persönliche Lebensgemeinschaft zwischen Jahve und seinem Volke, die sich im Lauf der Jahrhunderte immer individueller gestaltete, dagegen gerade das wesentlichste Moment. Auch in Babylon tragen endlich die Götter vielfach ethische Züge, insofern sie als gnädig und barmherzig, als Hüter des Rechts und Beschützer der Schwachen geschildert werden; in Israel aber lebte man der Überzeugung, daß die sittliche Weltordnung „mit Jahves Gesinnung und Wesen zusammenfalle“. In Babylonien kam man daher trotz aller Spekulation über die Naturverehrung nicht hinaus, deren Auswüchse in dem unsittlichen Ischtarkult zu Erech in so krasser Form zu Tage traten; in Israel verlangte der heilige Gott dagegen ein heiliges Leben, eine Unterordnung der Natur unter die Zwecke der Sittlichkeit. Und so läuft der Unterschied zwischen dem altorientalischen und israelitischen Monotheismus schließlich darauf hinaus, daß man im alten Orient über göttliche Dinge mancherlei, Richtiges und Falsches, gedacht, in Israel aber den wahren Gott gekannt hat.

Liegen die Dinge jedoch so, dann kann der wurzelhafte Zusammenhang der beiden in Rede stehenden Erscheinungen im besten Falle nur etwa darin bestehen, daß die Begründer der israelitischen Religion den monotheistischen Strömungen der altorientalischen Priesterschaften die ihnen vielleicht aber auch schon geläufige, allgemein menschliche Vorstellung von einem allumfassenden, höheren Wesen entnahmen, welche durch die geschichtlichen Offenbarungstaten Jahves dann erst mit lebendigem Inhalt erfüllt wurde. M. a. W. die religionsgeschichtliche Verbindungslinie schrumpft hier auf ein unfaßbares und unsicheres Etwas zusammen. Nicht nur für das Nilland ist darum der wegen der Feindschaft zwischen Jahve und Agypten auch an und für sich schon höchst unwahrscheinliche Zusammenhang der Jahvereligion mit der spekulativen Priestertheologie abzulehnen, sondern es muß auch der Meinung, daß Babylonien oder Midian die Geburtsstätte des israelitischen Monotheismus sei, auf Grund des geschichtlichen Befundes jede Berechtigung abgesprochen werden.

Im Rückblick auf unsere Erörterung gewinnen wir demnach folgendes Ergebnis: Die babylonische und die israelitische Gottesanschauung zeigen in einigen religiösen Vorstellungen, wie in der Idee von dem Himmelsgotte, dem Welt schöpfer und dem allumfassenden, höchsten Wesen eine gewisse Ähnlichkeit, die sich am einfachsten aus der Verührung Israels

mit der viel älteren, babylonischen Kultur erklärt. Jene religiösen Begriffe werden darum wohl auch zu dem Rüstzeug von Denkformen gehören, welche die auswandernden Hebräer aus dem Stromland, bzw. dem Niltal und Midian mitbrachten oder auf dem kanaanäischen Boden kennen lernten, um sie sodann mit lebendigem, geschichtlichem Inhalt zu füllen. Gegen das für die altorientalische Weltanschauung ausschlaggebende Element, die theologische Spekulation, hat Israel dagegen von Anfang an eine tiefgewurzelte, unüberwindliche Abneigung bekundet. Der israelitische Monotheismus entstammt daher nicht einem spekulativen System, sondern er ruht auf Offenbarung und ist vermittels Überwindung der gottgeordneten Vorstufen in der Geschichte erkämpft worden, wie er ja auch für das Leben und die Praxis berechnet ist.

3. Als ein letzter Hauptzeuge für den Einfluß der altorientalischen Weltanschauung auf das Volk Israel kommt endlich noch die Geschichtsbetrachtung in Frage, und insonderheit die Mythologie, in der die wissenschaftliche Theorie zum poetischen Ausdruck gekommen sein soll. Der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung von Abraham bis auf die Zeiten Jerobeams und Rehabeams liegt nämlich nach der neuen Auffassung das astralmythologische Schema der babylonischen Weltanschauung zu Grunde. Und zwar sollen zunächst die hervorragenden Helden mit den Charakterzügen der Gottheit ausgezeichnet sein, die in der betreffenden Weltära an der Spitze steht, und sodann zeige sich der Astralmythos überhaupt auch deutlich in den einzelnen Motiven der Darstellung und trete selbst in scheinbar nebensächlichen Zufälligkeiten zu Tage. Denn „die Legendenmacher, die ersten Historiographen jedes Volkes, kannten“, wie Winckler sagt, „den Sinn ihrer Legenden und konnten sie stets aus der Beobachtung des Himmels richtig stellen.“

So wird Abraham, der, wie Sin die Götterreihe, die Patriarchenreihe eröffnet, als heroischer Niederschlag des Mondgottes aufgefaßt. Aber auch Isaak und Jakob sind nach Wincklers Darstellung Mondheroen; Abraham spiegelt den Mondgott nämlich für die Zwillingssära wider, Isaak für das Stierzeitalter, Jakob für die Widderperiode. Neben sich hat der Mondheros Abraham, in dem mehrere mythologische Figuren zusammengefloßen

sind, seinen Bruderdioskuren Lot und als Abschattung des Tammuz seine Schwester-Gattin Sara, welche die Ishtar, die Geliebte jenes Gottes, repräsentiert. Dem Mondheros Jakob steht als Zwilling der mit den Zügen des Sonnengottes ausgestattete Esau zur Seite; Jakob ist ferner Vater von zwölf Söhnen, offenbar den zwölf Monaten; war Abraham also der Mond in seiner Beziehung zum Monat, so Jakob in seiner Beziehung zur Vollendung des Jahres. Und neben der Darstellung der Jahreseinteilung nach zwölf Monaten hat die Legende bei der Zeichnung seiner Gestalt auch noch die andere nach 72 Einheiten zu je 5 Tagen benutzt; denn die Zahl der Nachkommen Jakobs und seiner Söhne ist 72 von 5 Frauen (Winäler zählt Josephs Frau mit). Endlich spiegeln die ganzen Familienverhältnisse seine Mondnatur wider. So heißt sein Schwiegervater Laban, lebenâ bedeutet Mond (labân heißt im Hebr. freilich nichts anderes als „weiß“); dieser hat zwei Töchter, die eine, Lea, hat glanzlose Augen, sie ist also der Neumond; die andere, Rahel, ist schön von Gestalt, sie ist der Vollmond. Jede erhält obendrein noch eine Magd, sodaß von den 4 Mondphasen die 12 Söhne, die Monate, geboren werden; und zwar hat Lea sechs Söhne und eine Tochter, Dina; letztere ist augenscheinlich die Ishtar, die sieben Geschwister sind also die Gottheiten der sieben Wochentage, von denen die eine Venus (Freitag) weiblich ist; diese ist das letzte Kind Leas, der Freitag ist der letzte Tag der Woche. — Joseph entspricht dann wieder dem Sonnengott, doch ist seine Gestalt namentlich auch mit Tammuz-Motiven geschmückt. Auch Mose ist ein Sonnenheros und wird ebenfalls als Tammuz dargestellt. In ähnlicher Weise wechseln Mond-, Sonnen- und Tammuzgestalten in den Richter geschichten und der ältesten Königs geschichte ab. Josua vertritt die Stelle des Frühlichts im mythischen Titanenkampfe; Gideon, Abimelech, Jephthah tragen dagegen Mondcharakter. Ebenso ist Saul ein Mondheros; er eröffnet die Königsreihe, hat stets den Speer zur Hand, und seine Melancholie geht auf die allmonatliche Verfinsterung der Mondscheibe zurück. Sein mit dem Bogen kämpfender Sohn Jonathan ist dagegen wieder ein Spiegelbild des Sonnengottes, während der mit dem Speer bewaffnete Abner ein Mondheros ist. David endlich trägt alle Eigenschaften des Tammuz-Marduk: er ist rötlich, ein lebhafter, gewandter Jüngling, Lautenspieler und Krieger.

Die erwähnten Züge sind nun freilich nur einzelne



Motive, aber in der Summierung derartiger Parallelen besteht die ganze, neue Mythologisierungsmethode. Um den Vertretern derselben jedoch keinen Anlaß zur Klage und dem Leser wenigstens an einem Punkte ein vollständiges Bild zu geben, seien im Folgenden kurz alle Marduk-Tammuz-motive skizziert, die A. Jeremias, ein begeisterter Verteidiger des Wincklerschen Systems, in der Mosegeschichte findet. Zunächst ist der Held von geheimnisvoller Herkunft. Er wird 2. von einem Drachen verfolgt und in einem Kasten gerettet, wobei die Stelle des Drachens der Pharao vertritt. 3. nimmt sich die Himmelstönigin, hier durch die ägyptische Prinzessin vertreten, des Geretteten an: Ishtar liebt Tammuz. 4. Auch in dem hebraisierten Namen Mose steckt ein Motiv; er bedeutet „der Ziehende“, und in der Sargongeschichte heißt Altki: „Ich habe Wasser gezogen“. Der Wasserschöpfer aber ist der Gärtner, und hinter dem Rettenden verbirgt sich Ea, der „Wasserschöpfer“ und Weltengärtner (vgl. 1. Mose 3 Jahve als Gärtner). 5. Mose ist Marduk und Aaron, sein Sprecher, Nebo. 6. Die Befreiung aus Ägypten ist Sieg über den Drachen und die Teilung des Meeres Spaltung des Chaosungeheuers. 7. Mose tritt verschleiert vor das Volk (Tammuz-Ishtar-Schleier). 8. Er trägt den Wunderstab, der zu den Requisiten des Orion-Tammuz gehört. 9) Als er im Sterben war, „war sein Auge nicht erloschen, seine Frische nicht verschwunden“: Tammuz-Marduk steigt jugendfrisch in die Unterwelt. 10. Dem Marduk-Motiv der Geburtsgeschichte entspricht das Nebo-Motiv der Sterbegegeschichte. Nebo ist der sterbende Marduk, darum nennt eine Quelle den Todesberg Nebo. Und endlich 11: Dreißig Tage währt die Trauer um Mose; das ist die Zeit der Tammuz-Trauer, Monat Tammuz.

Die Frage, die der unbefangene Leser dieser astralmythologischen Erklärung gegenüber nun zunächst aufzuwerfen pflegt, lautet: wird damit nicht der Geschichtlichkeit der alttestamentlichen Darstellung völlig der Boden entzogen? Und wir glauben, diese Frage entschieden bejahen zu müssen. Allerdings erklärt Winckler: „Die richtige Erkenntnis dieser Anschauung des Altertums läßt sich ebenso gut mit der vollkommensten Gläubigkeit wie mit weitgehendster Zweifelsucht in Bezug auf die erzählten Tatsachen vereinigen.“ Denn der Mythos mit seiner fortwährenden Bezugnahme auf die astralen Vorbilder sei lediglich die Form, in welcher der Orient überhaupt erzählt. Der Mythos sei für den



Darsteller dasselbe, was für den Maler Licht, Schatten und Farbe ist. „Er liefert die Mittel, um den Personen Charakter und Rolle zuzueignen, er bekleidet die nackten Tatsachen mit den Einzelheiten, die der Erzählung erst ihren Reiz verleihen.“ Und auch A. Jeremias ist immer gleich mit einem Beschwichtigungspflaster bei der Hand; er sagt, die astralmythologische Theorie „rührt an den Tatsachen nur insofern, als sie Kleinigkeiten zurecht rückt und Zahlen zugunsten irgend eines Schemas leise ändert; im übrigen treibt sie ihr Wesen in der Wahl der Worte, in geflüstelter Hervorhebung unwesentlicher Züge und in der Bildung künstlicher Namen.“ Allein wir fragen: was bleibt denn von der Geschichtlichkeit der überlieferten Tatsachen eigentlich noch übrig, wenn der Charakter und die Rolle, die den verschiedenen Gestalten zugeschrieben wird, dem Astralmythus entstammen? Mit der Geschichtlichkeit der Personen ist die neue Erklärungsweise allerdings vereinbar, aber wenn alle charakteristischen Einzelzüge der Überlieferung dem Astralmythus ihre Entstehung verdanken, so wird die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Geschichte damit trotz aller gegenteiligen Versicherungen aufs ernsteste in Frage gestellt. Die Anwendung der Begriffe „Form“ und „Ausdrucksweise“ kann in dem vorliegenden Falle daher nur schwere Verwirrung hervorrufen. Freilich kennt auch das Alte Testament eine mythische Erzählungsform wenn es z. B. sagt: „Jahve brüllt von Zion her“, oder wenn es den Donner als Jahves Kriegstrompete, die Blitze als seine Pfeile, die düsteren Sturmwolken als sein Gefährt bezeichnet. Das sind antike Parallelen zu unserem „Morgenglanz der Ewigkeit“. Inhaltliche Züge der Erzählung sollte man dagegen, wie nun schon von den verschiedensten Seiten gefordert worden ist, nicht als Form und Ausdrucksweise bezeichnen.

Aber allerdings der sporadische Scheinerfolg der astralmythologischen Bewegung erklärt sich zum größten Teil ja gerade aus der Behauptung, durch die neue Auslegungsmethode werde nicht der Inhalt, sondern nur die Form der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung angetastet, und sie sei darum geradezu ein Universalheilmittel gegen die schlimme Wellhausensche Infektion. Und solche mit Sicherheit ausgesprochenen und oft wiederholten Schlagworte pflegen ja ihren Eindruck gewöhnlich auch nicht zu verfehlen. In Wirklichkeit liegt die Sache jedoch so, daß die auf Wellhausen sich berufende Quellenscheidung zu den unanfechtbarsten und

im Prinzip auf der ganzen Linie anerkannten Ergebnissen der deutschen Gelehrtenarbeit gehört. Und was das religionsgeschichtliche Bild der Wellhauserschen Schule anbetrifft, so ist die Wissenschaft in diesem Punkte jetzt allerdings vor ganz neue Probleme gestellt, allein nicht die Alstraltheorie, sondern die fortschreitende Erschließung des alten Orients überhaupt ist es, auf welche die neue Fragestellung zurückgeht. Auch darf man nicht übersehen, daß in erster Linie gerade Anhänger der sog. kritischen Schule die von hier aus sich ergebenden, neuen Richtlinien aufgegriffen haben (Bäntsch, Stärk), während die unversöhnlichsten Gegner der Entwicklungstheorie (Ed. König, v. Drelli) die Bundesgenossenschaft der Alstraltheoretiker mit kühler Entschiedenheit ablehnen.

Geradezu erfrischend wirkt in dieser heillosen Verwirrung darum die neueste Arbeit des Assyriologen Jensen, der eine Fülle von sagenhaften Motiven des Alten und Neuen Testaments auf das babylonische Gilgameschepos zurückführt und damit frank und frei selbst die Ungeschichtigkeit alles dessen, was von Jesus erzählt wird, behauptet. Jensen bezeichnet nämlich als das Hauptresultat seiner von erstaunlichem Fleiß zeugenden Untersuchung, „daß wenigstens so gut wie die ganze evangelische Geschichte rein sagenhaft ist und kein Grund vorliegt, irgend etwas von Jesus (!) Erzähltes für geschichtlich zu halten“, und H. Zimmern, ein ebenso verdienstvoller Assyriologe wie Jensen, hat diesem in allen wesentlichen Punkten beigeppflichtet. Da sehen wir also, zu welchen Ergebnissen eine konsequente, von keiner Rücksicht auf Dogmatik, Parteipolitik und Augenblickserfolge eingeschnürte Anwendung der Mythologisierungsmethode führt; und in der Tat läßt es sich ja auch gar nicht plausibel machen, daß dasselbe mythische Motiv überall in der Weltliteratur unhistorisch sein und nur in Israel eine geschichtliche Grundlage haben soll. Der Assyrerkönig Sargon und der junge Perseus werden z. B. in einem Kasten ausgelegt genau wie Mose und ebenso spielt das Aussetzungsmotiv in der Dioskurensage, bei Romulus und Remus und im deutschen Brüdermärchen eine Rolle. Sollte es da jemand glaublich finden, daß sich die Aussetzungsgeschichte, die man in der Sage längst dem 1½ Jahrtausende älteren Sargon zuschrieb, lediglich bei Mose wirklich zugetragen habe? Nein, wo wir ein mythologisches oder ein Sagenmotiv zu konstatieren haben, da wird

die Geschichtlichkeit des betreffenden Zuges notwendig in Frage gestellt, und es ist in jedem einzelnen Falle sorgfältig zu untersuchen, inwieweit sie dadurch berührt, bezw. ob sie damit vollständig aufgehoben wird.

Indessen es handelt sich für uns nicht darum, ob hier und dort im Alten Testament, was niemand bezweifelt, mythologische und sagenhafte Züge vorliegen. Es fragt sich für uns vielmehr, ob der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung das astralmythologische Schema der altbabylonischen Weltanschauung zu Grunde liegt. Und diese Frage ist nach unserem Dafürhalten entschieden zu verneinen. Denn 1) leidet jene Auffassung der alttestamentlichen Erzählungen an einem methodischen Grundfehler, der unseren lebhaften Widerspruch herausfordert. Während es nämlich an keinem Punkte gelungen ist, die Wanderung einer ganzen, astralmythologischen Sage aus dem Stromland nach Israel nachzuweisen, werden einzelne, beliebige und alltägliche Motive aus dem Mythen-, Sagen- und Märchenschatz der ganzen Welt und aller Zeiten als Beweismittel für das babylonische Astralsystem verwertet. Man denke nur etwa daran, daß der Stab Jakobs, dessen Erwähnung durch den Blick auf den wunderbaren Wandel in der Lebenslage des Erzwaters im Zusammenhang der Erzählung psychologisch so fein motiviert ist, nach der neuen Theorie eine Erinnerung an den Zauber- oder Hirtenstab des Mondgottes und an das Sternbild, die „Gürtel des Orion“, ehemals „Stab“ genannt, enthalten soll. (Ulfr. Jeremias.) Oder man vergegenwärtige sich, daß wir das verpichtete R ä s s i c h e n des Mose und die B u n d e s l a d e, in welcher der neugeborene Jahve ruhe, mit dem toten Osiris in Zusammenhang bringen sollen, der in einem Sarge über das Wasser gefahren wird. (Winckler.) Es ist daher begreiflich, daß die Kritik hier nur „das Spiel einer undisziplinierten Phantasie“ zu erkennen vermag, durch das unser Textverständnis in keiner Weise gefördert wird. Und da diese fragwürdige Methode, der übrigens schon vor Jahrzehnten Nork, Noack, Popper u. a. gefolgt sind, in ähnlicher Weise auf alle Zustände und Verhältnisse des überdies menschlichen Lebens angewendet wird, so ergibt sich daraus eine Dehnbarkeit des Systems, welche einer völligen Preisgabe des Prinzips nahezu gleichkommt. Denn es gibt nach dieser Methode ja eigentlich nichts, das dem elastischen Schema nicht eingefügt werden könnte. Hat jemand im Alter gute Augen, wie Mose, so gilt er als Sonnenheros;

beginnt sein Azenlicht in den letzten Lebensjahren zu erlöschen, wie bei Jakob, so will die Geschichte an die Verfinsterung des Mondes erinnern. Ist jemand ein gebräunter, lebhafter und gewandter Jüngling, Krieger und Lautenspieler wie David, so werden damit Sonnencharakter und Mardukeigenschaften angedeutet; und andererseits weist die Melancholie, wie bei Saul, sichtlich auf den Mondgott. Stürmt ein Heer bei Tage auf den Feind wie die Scharen Jonathans, so zeigt das Sonnennatur an; erfolgen die Angriffe des Nachts, wie bei Gideon und Saul, so ist der Mondcharakter unverkennbar. Kämpft ein Prinz mit Pfeil und Bogen, wie Jonathan, so denkt man an den Sonnengott; ist der Speer seine Lieblingswaffe, wie bei Abner, so hat ihn der Darsteller als Mondheros geschildert. Und noch viel weiter wird der Kreis der Möglichkeiten durch die brutale Ausbeutung jeglichen Verwandtschaftsverhältnisses, die ein Kritiker darum auch schon scherzhaft an der Familie des deutschen Kaiserhauses illustriert hat. Denn auch Kaiser Wilhelm II. hat ja sieben Kinder, sechs Söhne und eine Tochter, offenbar die sieben Planetengottheiten, sechs sind männlich und eine ist weiblich, die Ishtar.

Was an der neuen astralmythologischen Betrachtungsweise den lautesten Protest herausfordert, ist demnach die Übertragung der von Wiltb. Wundt so energisch abgelehnten Wanderhypothese auf nebensächliche und alltägliche Einzelheiten, die historisch und psychologisch ihre natürlichste Erklärung finden.

2) Schlimmer als die verfehlte Methode ist jedoch die Tatsache, daß für das astralmythologische Schema keine unwidersprüchlichen Belege aus der babylonischen Literatur beigebracht werden können. Die einzigen Anhaltspunkte, auf die Alfr. Jeremias uns in seiner neuesten Schrift verweist, sind nämlich die bildliche Darstellung von Sonne, Mond und Venus auf fast allen Denkmälern, die Überlieferung der Taten Sargons und Naramsins unter Angabe der einzelnen Himmelsomina, unter denen sie geschehen sind, und die Darstellung einiger babylonischer und assyrischer Könige als Inkarnation der im Kreislauf der Zeiten erwarteten, himmlischen Rettergestalt und als Anfänger eines neuen Weltenjahres — Ist das alles, so dürfen wir uns aber allerdings mit Fug und Recht über die Kühnheit und Sicherheit wundern, mit der die Anhänger des neuen Erklärungsversuches von einem babylonischen Astralschema reden. Und in der Tat wird die Quellen-



mäßigkeit des fraglichen Systems von assyriologischer Seite mit größter Entschiedenheit bestritten; und zwar hat dagegen nicht nur einer der von Windler mit gewohnter Arroganz behandelten „jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus“ auf Grund des babylonischen Quellenmaterials Einspruch erhoben, sondern auch ein so hervorragender Kenner der Keilschriftliteratur wie E. Bezold schreibt ganz unmißverständlich: „Daß in beiden Geschichtsschreibungen, der babylonisch-assyrischen wie der biblischen, historische Lücken in der Überlieferung durch mythologische und zwar durch beiden gleich oder ähnlich geartete Zutaten überbrückt seien, daß wir am Ende gar in der älteren Geschichte Israels ein auf babylonischer Grundlage ruhendes, astralmythologisches System, ein „Schema“ zu suchen hätten, das ist meines Erachtens ein kühnes Phantasiegebilde, zu dem die Keilschriften selbst auch nicht den geringsten Anhalt bieten“. Und selbst ein so scharfsinniger Kritiker wie P. Jensen, der ein anerkannt gründliches Buch über die Kosmologie der Babylonier geschrieben hat und der in der Annahme von Sagenmotiven, wie sein neuestes Werk zeigt, doch wahrhaftig nicht zurückhaltend ist, erklärt: „Ich erkenne trotz aller Anstrengungen keinen so intimen Kontakt zwischen Himmel und Mythos und Legende, wie ihn Windler sich denkt. Es zeigt sich nirgends, daß er existiert hat, noch daß er selbst in spätester Zeit noch erkannt ward“. Die Keilschrifturkunden wissen nach der Überzeugung Jensens überhaupt nichts von einer prästabilierten Harmonie, denn „das Volk“, sagt er, „das die Gestirne als „himmlische Schrift“, „Schrift des Himmels“ bezeichnete, fand in ihnen so gut wie z. B. in der „Leberschrift“ einen Ausdruck des göttlichen Willens, weiter nichts, und eine prästabilierte Harmonie zwischen ihnen und Vorgängen auf der Erde offenbart sich in ihnen so wenig, wie in irgend einem Apothekerrezept oder kaiserlichen Ukas“. — Solche Äußerungen von Kennern der Keilschriftliteratur dürften jedenfalls zur Ernüchterung aller derer beitragen, die sich durch die verführerische Darstellungsform, in der uns die sog. altorientalische Weltanschauung präsentiert wird, über den eigentlichen Wert der neuen Theorie haben täuschen lassen. Denn die Schriften der Astraltheoretiker haben in den entwickelnden Abschnitten fast ausnahmslos die Eigentümlichkeit, daß sie uns über dasjenige, was



quellenmäßig belegte Tatsache und dasjenige, was darauf sich aufbauende Hypothese ist, völlig im Unklaren lassen. Anstatt daß die Quellen gewissenhaft notiert, die Zeiten reinlich geschieden, das Verhältnis von Mythos und Geschichte bei den einzelnen Zügen erörtert und die Gründe der Gegner sorgsam geprüft würden, wird in dem Leser der Eindruck erweckt, als ob jedes beliebige, sagenhafte und mythologische Motiv aus irgend einer Weltecke ein Beweis für das Astralsystem der babylonischen Priesterschaft sei und jeder vernünftige Mensch darum eigentlich ein Anhänger der astralmythologischen Geschichtsbetrachtung sein müßte.

3) Indessen man wendet uns ein: in der Keilschriftliteratur ist das babylonische Muster des Astralschemas als Kompendium allerdings nicht anzutreffen; aber das beruht darauf, daß es in den Annalen und Hymnen naturgemäß keine Verwendung finden konnte und daß von der babylonischen Sage nur verschwindend kleine Trümmer vorliegen. Die einzige, zusammenhängende Historiographie aus dem alten Orient ist vielmehr die israelitische Geschichtsdarstellung; nur hier kann das astralmythologische System somit gesucht und erschlossen werden. Und damit kommen wir zu dem letzten Argumente, das uns zur Ablehnung der neuen Theorie nötigt. Denn was aus dem A. T. zur Begründung der fraglichen Hypothese angeführt werden kann, beschränkt sich lediglich auf die angebliche Gemeinsamkeit der Motive und die Zahlenspekulation. Was nun zunächst die Motive anbetrifft, so ist darüber nach unseren früheren Bemerkungen kein Wort mehr zu verlieren. Wenn nämlich so allgemeine und überall das Interesse weckende Züge wie das Motiv der ausgebotenen Tochter, das Verweigerungs-, bezw. Unterschiebungsmotiv, das Frohn-, Eidbrüderschaft- und Lahmheitmotiv, die sich wie in der Jakob- und Davidgeschichte auch im griechischen und germanischen Sagenschatze verstreut finden, als Beweis für die Wanderung des Astralschemas angeführt werden, so beruht das auf einer irrthümlichen Auffassung von den völkerpsychologischen Möglichkeiten; und es hieße in der That, Eulen nach Athen tragen, wollten wir die historisch-psychologische Motivierung der einzelnen Züge in der alttestamentlichen Erzählung noch des näheren darlegen.

Etwas anders liegt die Sache dagegen anscheinend bei der Zahlensymbolik. Denn hier läßt sich in einigen Fällen ein astralmythologischer Untergrund mit gewissem Rechte be-

haupten. Wie in der babylonischen Literatur stoßen wir nämlich auch in der israelitischen auf eine Reihe von typischen Zahlen, die immer wiederkehren, und es fragt sich darum, ob diese etwa auf den Einfluß der altbabylonischen Weltanschauung zurückzuführen sind. Ein sehr häufig gebrauchter numerus rotundus ist im Alten Testamente z. B. die Siebenzahl, „welche noch im heutigen Volksaberglauben als „böse sieben“ einen üblen Ruf hat. In Israel galt sie dagegen als heilige Zahl, und so hören wir denn von siebentägigen Festfeiern, von siebenmaliger Besprechung und siebenfachem Untertauchen; das gottgeweihte Haupthaar Simsons war in sieben Zöpfe geflochten, sieben Nachkommen Sauls wurden den Gibeoniten preisgegeben, auf sieben Säulen ruht das Haus der Weisheit im Spruchbuch, sieben Dinge spielen beim Eid eine Rolle, sieben Opfertiere werden bei vielen Opferfeiern dargebracht, sieben Arme hatte der goldene Leuchter, sieben Lampen der Leuchter Sacharjas und sieben Tage zählt nach der Schöpfungszeit die israelitische Woche. Es liegt nahe, diese weite Verbreitung der Siebenzahl in der israelitischen Literatur aus der auf die Schöpfungstage gegründeten Woche zu erklären, die wie der jahvistische und der elohistische Dekalog mitsamt dem uralten Bundesbuch beweisen, zu den ältesten Institutionen der hebräischen Volksstämme gehört. Nun hat aber auch im Euphratlande nicht nur die Siebenzahl eine große Rolle gespielt — ich erinnere nur an die sieben tubukâti des Weltbildes und die sieben Abteilungen der Unterwelt —, sondern die Babylonier, für die uns sonst die Fünferwoche bezeugt ist, haben auch den 7., 14., 21. und 28. (ferner auch den 19.) Tag des Monats ausgezeichnet, und zwar gelten ihnen jene Tage als „böse,“ Unglücks- oder Bußtage. An ihnen darf daher der König gewisse Speisen nicht genießen, keine Staatsgeschäfte verrichten, nicht ausfahren, der Orakelpriester darf keinen Bescheid geben und der Arzt keinen Kranken behandeln. Ferner wurde in Babylonien ein bestimmter Feiertag, den wir nicht mehr zu identifizieren vermögen, als schabattu, als „Tag der Beruhigung des Herzens“ (nämlich der Götter), bezeichnet. Man hat in diesen babylonischen Sitten darum den Ursprung der hebräischen Woche wie des Sabbats zu erkennen geglaubt, und in der That läßt sich das wenigstens nicht in Abrede stellen, daß die Hebräer die Anschauung von der Bedeutsamkeit der Siebenzahl bereits aus dem Euphratlande mitgebracht haben. Gleichwohl springt ein ganz fundamentaler Unterschied zwischen

der babylonischen und der israelitischen Einrichtung sofort in die Augen: die babylonische Woche beginnt mit jedem ersten Tag des Monats von neuem, die hebräische rollt ohne Rücksicht auf die Monateinteilung unaufhaltsam durch das ganze Jahr. In Babylonien scheint uns demnach allerdings die älteste Form der sieben täglichen Woche vorzuliegen, die von einigen aus der Planetenspekulation, von anderen, wie es scheint, richtiger als möglichst genaue Darstellung der für primitive Verhältnisse viel wichtigeren Mondphasen (eigentlich  $7\frac{3}{8}$  Tage) erklärt wird. Man zählte im Stromlande also vom Neumond an vier mal sieben Tage und ließ am Schluß des Monats 1—2 Tage frei, um die Rechnung vom nächsten Neumond in derselben Weise zu beginnen. Die große Tat des israelitischen Gesetzgebers aber bestand einerseits darin, daß er den siebenten Tag seines von abergläubischer Furcht bestimmten Charakters entkleidete und ihn zu einem Ruhetag von wahrhaft religiöser und sozialer Bedeutung erhebe, und sie bestand andererseits darin, daß er die Woche von der Gebundenheit an die Mondphasen, bezw. von jeder astrologischen Beimischung befreite. Sobald jedoch erst einmal die freie, streng periodische, sieben tägige Woche und vollends ihre Anwendung auf die Schöpfungsgeschichte feststand, war die Siebenheit eo ipso als typische Zahl und numerus rotundus zur Bezeichnung einer abgeschlossenen Periode gewonnen und konnte von hier aus ohne weiteres auf alle möglichen Verhältnisse übertragen werden.

An diesem Sachverhalt würde es auch nichts ändern, wenn in einigen wenigen Äußerungen dererilischen und nachererilischen Literatur eine Beziehung der Siebenzahl zu den babylonischen Planetengöttern zum Ausdruck käme. Denn mag Ezechiel z. B. immerhin bei seiner Schilderung der sieben, von Gott gesandten Männer, von denen der mittellste ein Schreibzeug im Gürtel trägt, durch die babylonische Vorstellung von den sieben Planetengotttheiten und speziell dem Schreibergott Nebo beeinflusst worden sein, und mag dasselbe auch von den sieben Augen Jahves bei Sacharja gelten, so handelt es sich hier doch immer nur um äußerliche, jüngere Anlehnungen an die babylonische Denkform, die im Vergleich mit der in Israel seit uralten Zeiten heimischen Bevorzugung der Siebenheit nur als sekundär und verhältnismäßig unwesentlich beurteilt werden können.

Eine bemerkenswerte Bestätigung erhält unsere Auffassung indessen noch dadurch, daß Israel zur Bezeichnung

einer abgeschlossenen Summe oder Periode von längerer Dauer gewöhnlich das Zehnfache der Sieben als numerus rotundus verwertet, die Zahlensymbolik also in selbständiger Weise ausgebaut hat. Nach der babylonischen Weltanschauung soll sich der Gebrauch der Zahl 70 nun freilich daraus erklären, daß 70 Fünferwochen ein Mondjahr zu 350 Tagen ergeben. In Israel finden wir von der Fünferwoche und dieser zweifelhaften Erklärung jedoch keine Spur, und doch hören wir von 70 Palmen zu Elim und 70 Söhnen, bezw. Enkeln, Gideons, Ahabs, Abbons; 70 Leute des Hauses Jakob zogen nach Ägypten hinab, 70 Älteste erhielt die Gemeinde in der Wüste, 70 Jahre dauert das Exil, und von 70 Jahrwochen redet das Buch Daniel. Ja, will man noch größere Summen zum Ausdruck bringen, so wählt man  $70 + 7$ , 77 wie in dem Spruch Lamechs über die Blutrache und bei den 77 Häuptern von Sukkoth, deren Namen sich Gideon durch einen jungen Mann notieren ließ (nach Winckler die 72 Fünferwochen und die 5 Epagomenen), oder die Sieben wird noch weiter vervielfältigt: 7000 blieben in Israel übrig, die ihre Kniee nicht vor dem Baal beugten, und 70000 Mann wurden zur Zeit Davids von der Pest dahingerafft.

In analoger Weise erklärt sich nach unserem Dafürhalten der Gebrauch der Zwölfszahl in Israel, die uns bei den zwölf Malsteinen, den zwölf Bögten Salomos, den zwölf Schaubroten, den zwölf Edelfsteinen auf dem Amtsschild des Hohenpriesters, den zwölf Ismaeliterklanen und vor allem in den zwölf Stämmen Israels entgegentritt, und deren Vervielfältigung wir ferner in den 24 Priesterklassen, den 48 Levitenstädten und 72 Ältesten zu erkennen vermögen. Denn auch hier liegt nichts näher als die Vermutung, daß die Hebräer die Anschauung von der Bedeutsamkeit der Zwölf aus dem klassischen Lande der Astrologie mitgebracht haben, mag sie nun auf die zwölf Tierkreisstationen oder die zwölf Monate des Jahres zurückgehen, wie dies in der Beziehung der zwölf Bögte Salomos zu den zwölf Monaten des Jahres noch hervortreten scheint. Die Unhaltbarkeit der gegenteiligen Meinung aber kann man sich kaum besser veranschaulichen als durch eine Nachprüfung der künstlichen Fisteilen und Verdrehungen, vermittels deren man, wie schon Dupuis vor hundert Jahren getan, neuerdings wieder



das Schema der Tierkreisbilder dem Jakobsegen (Gen. c. 49) aufzupropfen versucht hat.

Bei den meisten übrigen, in der israelitischen Literatur gern gebrauchten Zahlen läßt sich nicht einmal die Annahme einer verwischten, astralmythologischen Grundlage wahrscheinlich machen. Denn der Gebrauch der Zwei läßt sich mit größter Sicherheit auf die überall in der Natur zu beobachtende Paarung zurückführen; die Dreizahl erklärt sich am natürlichsten aus den einfachsten Grundbegriffen von Mehrzahl (im Unterschied von Dual) und Steigerung, von Raum und Zeit (oben, mitten, unten; Morgen, Mittag, Abend; Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft). Die Vierzahl wird ihr Ansehen den vier Himmelsgegenden verdanken, und die häufige Anwendung der Fünf und Zehn hat ihren Ursprung ohne allen Zweifel in den fünf, bezw. zehn Fingern und Zehen, wie der hebräische, bezw. semitische Name für fünf *chamêsch*, der das Zusammenziehen der fünf Finger bedeutet, denn auch noch deutlich erkennen läßt. Nur schwerwiegende Gründe könnten uns demnach nötigen, diese einfachen, natürlichen und nächstliegenden Erklärungen außer acht zu lassen; ja, man wird den Gedanken nicht los, daß auch in Babylonien der Gebrauch der Dreizahl z. B. längst fest stand, als sie auf den Kosmos und die Göttertriaden angewandt wurde. Denn die Zusammenordnung der Sonne und des Mondes mit dem so viel kleineren Planeten Venus zu einer Dreiheit setzt doch ohne Frage einen zu ziemlicher Höhe entwickelten Kulturzustand voraus, während der Gebrauch der Dreizahl, wie die dreitägige Woche der *Musca* auf der Hochebene von Bogota beweist, unter ganz primitiven Verhältnissen zur Herrschaft gelangen kann. Und ebenso liegt die Sache bei der Fünfzahl, die wir in der Fünferwoche der Mexikaner vor der spanischen Eroberung und bei den meisten Naturvölkern antreffen.

Gerät somit aber schon in Babylonien die astralmythologische Grundlage bei mancher Zahl ins Wanken, so gilt dies erst recht für Israel, das auf dem Gebiete der Zahlentheorie eine große Selbstständigkeit bewahrt hat. Denn es ist und bleibt eine unwiderlegliche Tatsache, daß in Israel nicht das im Euphratland herrschende Sexagesimalsystem, sondern das zweifellos ursprünglichere Dezimalsystem seit unvordenklichen Zeiten im Gebrauch war. Mag also immerhin die eine oder die andere der in Israel gern gebrauchten Zahlen eine astralmythologische Grundlage



haben, so bleibt doch sicher, daß bei ihrer Verwendung niemand an die astrale Bedeutung gedacht hat.

Die Kenntnis dieser typischen Zahlen, zu denen z. B. auch die 365 Lebensjahre Henochs und noch einige andere zu rechnen sind, mögen die auswandernden Hebräer zum Teil aus ihrer Urheimat mitgebracht, zum Teil erst auf dem mit babylonischer Kultur getränkten Boden Kanaans gewonnen haben. Was wir jedoch im Verein mit dem ganzen Gros der alttestamentlichen Forscher mit größter Energie bestreiten, ist die den springenden Punkt umschließende Meinung, daß die israelitischen Erzähler bei jenen fraglichen Motiven und diesen typischen Zahlen an die astralmythologischen Beziehungen gedacht haben und daß es ihre Absicht war, den Leser daran zu erinnern. Wie Israel sich zu den Mythen der altorientalischen Völkermelt in Wirklichkeit gestellt hat, dafür haben wir überdies in der biblischen Urgeschichte (Gen. 1—11.) klassische Beispiele genug, und zwar ist das Charakteristische hier nicht die Herübernahme der alten Volkstraditionen, die für die Erweiterung des weltgeschichtlichen Horizontes der Religion freilich auch ihre Bedeutung hat, sondern die Ausscheidung, Überwindung, Beseitigung Poetisierung aller mythologischen Elemente. Und da Israel ferner, was nicht weniger bedeutsam ist, auch niemals selbst einen Mythos geschaffen hat, so darf man die alttestamentliche Religion, deren treuesten Anhängern wir die biblische Literatur doch verdanken, mit gutem Recht als mythenfeindlich bezeichnen.

Und zu diesem negativen kommt noch ein positives Moment. Denn was positiv das Eigentümliche der alttestamentlichen Darstellungsweise ausmacht und was sie von allen übrigen Literaturdenkmälern des Altertums unterscheidet, das ist die Betrachtung der Menschheits- und Volksgeschichte unter pragmatisch-teleologischem Gesichtspunkt. Pragmatisch nennen wir die Geschichtsdarstellung der alttestamentlichen Autoren, weil sie dabei den inneren Verbindungen des Geschehens nachforschen, und teleologisch nennen wir sie, weil die scheinbar zufälligen Ereignisse im Leben der Armentschheit und der Nation nach ihrem System einem vorbedachten Ziele zustreben. Vergleichen wir mit dieser pragmatisch-teleologischen Betrachtungsweise nun aber, was uns außerhalb Israels an antiker, speziell orientalischer Geschichtsdarstellung überliefert ist, so sehen wir, daß es

das Volk Israel gewesen ist, das den Begriff der Geschichte überhaupt erst geschaffen hat. Denn in Babylonien, wo der Herrscher sich als Inkarnation einer Sterngottheit aufspielte, hören wir eigentlich nur von den Taten des Despoten in Krieg und Frieden, bei denen das Volk lediglich als Organ seines Willens, bezw. als Subjekt oder Objekt seiner Massenschlächtereien in Betracht kommt; in Israel steht dagegen das Schicksal und das Leben der Nation im Vordergrund, das einen selbständigen Wert, Zweck und Sinn hat, weil sich in ihm der Heilsplan Gottes verwirklicht.

Ist somit jedoch einerseits die israelitische Religion als mythenfeindlich zu bezeichnen und ist andererseits die pragmatisch-teleologische Betrachtungsweise der Gesichtspunkt, von dem die alttestamentlichen Schriftsteller geleitet wurden, so kann u. E. schlechterdings keine Rede davon sein, daß das fragliche, astralmythologische Schema und die darauf gegründete Zahlenspekulation das maßgebende Prinzip der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung gewesen ist. Und so ergibt sich uns denn aus unserer letzten Untersuchung dies Fazit: Die astralmythologische und die israelitische Geschichtsdarstellung weisen in der Verwendung einer Reihe von typischen Zahlen einige formale Berührungspunkte auf; und zwar erklären sich diese Analogien teils aus der Abstammung der Hebräer von babylonischen Semiten, teils aus der Sättigung des von Israel in Besitz genommenen Bodens mit babylonischer Kultur. Den für das Astralsystem charakteristischen Mythen ist die Religion Israels dagegen auf allen Stufen ihrer Entwicklung bitter feind gewesen. Soweit die alttestamentlichen Darsteller daher Formeln benutzten, deren Ursprung im Astralmythus liegt, haben sie diese ihres mythologischen Charakters sorgsam entkleidet.

\*

\*

\*

Blicken wir endlich noch einmal auf unsere ganze Erörterung über das Verhältnis der astralmythologischen Weltanschauung zum Alten Testament zurück, so stellt sich folgendes Gesamtergebnis vor unser geistiges Auge: Der Einfluß der babylonischen Weltanschauung zeigt sich in den Grundzügen des israelitischen Weltbildes, in einigen religiösen Vorstellungen, sowie in der Verwendung einer Reihe von typischen Zahlen. In den für die spezifisch astral-

mythologische Weltbetrachtung charakteristischen Elementen, d. h. in der Auffassung der Sternenwelt, der Stellung zur spekulativen Reflexion und zum Mythos ist Israel dagegen seine eigenen Wege gegangen. Ja, es hat die seiner Gottes- und Weltanschauung eigentümlichen Faktoren, das persönliche, geschichtliche und teleologische Moment, in direktem Gegensatz zu jenen abgelehnten Stücken ausgebildet und damit die Naturverehrung, die trotz allem doch den Untergrund der babylonischen Weltanschauung bildet, im Prinzip vollkommen überwunden. Das geschichtlich Bedeutsame in der Stellung Israels zu der sog. altorientalischen Weltanschauung besteht demgemäß vor allem darin, daß das Volk des alten Bundes sich durch den Zauber der Astrologie, der Spekulation und der Mythologie nicht blenden ließ, sondern allen verführerischen Einflüsterungen zum Trotz seine sittlich-religiöse Weltanschauung festhielt und ausbildete. Und bei der jetzt fast allgemein herrschenden Überschätzung des babylonischen Gestirnkults ist es wohlgetan, auch auf die kultur- und religionsgeschichtliche Bedeutung jener Stellungnahme einmal den Finger zu legen. Denn es ist ja gewiß eine großartige Vorstellung, daß die Gestirne dort oben in ihren ewigen Bahnen die Fäden des Schicksals spinnen, allein für das persönliche, das religiöse, das sittliche Leben bedeutet diese Anschauung, die Jahrhunderte lang auf den Völkern gelastet hat, den Tod. Israel hat demgegenüber das Verdienst, die Menschheit von jenem Banne befreit und ihr den persönlichen Gott gebracht zu haben, und es konnte dies Werk vollbringen, weil es die Offenbarung des Allmächtigen in seiner Heilsgeschichte wirklich erlebt hatte.



## Anmerkungen.

§. 4. Hugo Winckler, Geschichte Israels in Einzeldarstellungen. Teil II. Die Legende. Leipzig 1900. — Die Weltanschauung des alten Orients. Preuß. Jahrb. Mai 1901. (Auch Ex oriente lux I, 1.) — Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker. „Der alte Orient“ 3. Jahrg. Leipzig 1902. — Die Keilschriften und das Alte Testament von Ed. Schrader. (KAT.) 3. Aufl. Teil I bearb. von H. Winckler. Berlin 1903. — Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit. (Wissenschaft u. Bildung, Heft 13.) Leipzig 1907. u. a. m.

§. 5. Eine gründliche Darstellung des babyl. Weltbildes bietet P. Jensen, die Kosmologie der Babylonier. Straßburg 1890, der wir §. 5—6 folgen. Von einer doppelten Dreiteilung des Universums weiß Jensen jedoch nichts. Vgl. dazu Ufr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 2. Aufl. Leipzig 1906. §. 8.

§. 7. Eine übersichtliche Darstellung des babyl. Pantheons und der Götterlehre findet man namentlich in den oben zu Grunde gelegten Werken von Morris Jastrow. Die Religion Babyloniens und Assyriens. Gießen 1905, und H. Zimmern, Die Keilschriften und das Alte Testament. Teil II. Berlin 1903. — Einen einleitenden Abriss enthält E. Bezzold, Die babyl.-assyrl. Religion. (Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, 1.) Berlin 1906.

§. 10. Zum astralmythol. Weltssystem vgl. die genannten Schriften Wincklers, ferner von demselben Verf. Altorientalische Forschungen, 3. Reihe, Band 1. u. 2. „Astronomisch-Mythologisches“, Leipzig 1901 u. 1905. Ufr. Jeremias, a. a. O. S. 1. ff. u. B. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Tüb. 1906.

§. 16. Zur Forderung der Eingemeindung Israels vgl. auch O. Weber, Theologie und Assyriologie im Streite um Bibel und Babel. Leipzig 1904.

§. 17 f. Zur Dreiteilung des Weltalls in Israel vgl. Ex. 20, 4. Deut. 5, 8. 33, 15 ff. Gen. 49, 25. Jes. 7, 11. Ps. 135, 6. Job 11, 8. — Zum Himmelsfirmament vgl. Gen. 1, 6. ff. 14 ff. 7, 11. 8, 2. Jes. 24, 18. Am. 9, 6. Mal. 3, 10. Ps. 78, 23. Job. 37, 18. Die Identifizierung von rakia und Tierkreis wird als unbegründet erwiesen von Ed. König, „Altorientalische Weltanschauung“ und Altes Testament. Gr. Richterfeldt 1905. §. 12 ff. — Zu den himmlischen Wasserreservoirs vgl. Gen. 1, 7. Job 38, 22. — Jer. 10, 13. (51, 16.) Ps. 135, 7. — Zum Sternenhimmel vgl. Jes. 45, 12. Jer. 10, 12. Sach. 12, 1. Ps. 104, 2; zum höchsten Himmel („Himmel des Himmels“) Deut. 10, 14. 1. Kön. 8, 27. Ps. 68, 34. 148, 4. Neh. 9, 6. 2. Chron. 2, 5. 6, 18. — Zur Be-

deutung des Nordens vgl. Lev. 1,11. 6,18. Jes. 14,13. Ezech. 28,14. Ps. 48,3. Hiob 26,7. 37,22. — Jerusalem erscheint als Mittelpunkt der Erde. Ezech. 5,5 cf. 38,12. — Zum israelitischen Weltbild überhaupt vgl. Giovanni Schiaparelli, Die Astronomie im A. T., deutsch v. W. Lüdtke. Gießen 1904. S. 18 ff.

§. 18. Beachtenswert ist, daß das Wort *scheöl* für das Totenreich dem Hebräischen eigentümlich ist.

§. 19. Jes. 40,26. Jer. 33,22. 25. Ps. 8,4. 135,7 f. 147,4. Dan. 12,7. Weisheit 7,29. — Richt. 5,20.

§. 20. Hiob 38,7. 1. Kön. 22,19. — Zu dem Namen Jahwe sebaoth vgl. Kautsch, Zeitschrift f. d. a. t. Wissensch. VI. S. 17 ff. S. 260. — Böhr, Beigefüge zur ZATW IV. S. 47 ff. — Zimmern, K.A.T.<sup>3</sup> S. 457<sup>2</sup>. — Stade, Bibl. Theologie des A. T. I. Tüb. 1903. S. 73 f. —

Zu dem schädlichen Einfluß der Gestirne vgl. Ps. 121,6. Jes. 49,10; zur Anschauung Israels von der Sternenwelt bes. Gen. 1,14—19. Wenn hier von einer „Herrschaft“ der Gestirne die Rede ist, so ist darin wohl ein mythologischer Anklang zu erkennen, allein die eigentliche Bedeutung des Sternenhimmels besteht nach der hier vorliegenden Weltanschauung gerade darin, daß er der Menschenwelt dienen soll. „Die heidnischen Mythen sind hier, wie Delitzsch sagt, zu rednerischen Metaphern, poetischen Bildern depotenziiert.“ Vgl. Gunkel, Genesiskommentar. 2. Aufl. Göt. 1902 S. 96. — Über die Beziehung der Engellehre zur Sternenwelt f. Zimmern, K.A.T.<sup>3</sup> S. 456 f.

Zu den hebr. Sternnamen und der Himmelskunde der Israeliten vgl. Jes. 13,10. Am. 5,8. Hiob 9,9. 38,11 f., ferner Bog, Art. „Sterne“ in der Protest. Realencyklopädie. 3. Aufl. Bd. 19. S. 10 ff. und Schiaparelli, a. a. O. S. 35 ff.

§. 22. 2. Kön. 21,3 ff. 23,4 ff. 11. Jer. 7,18. 19,13. 44,17 ff. 25. Am. 5,26. Jeph. 1,5. — Deut. 4,19 f. 17,2 ff. — Jes. 47,13.

§. 23. Jer. 1,5. — Exod. 32,32 f. Jes. 4,5. Mal. 3,16. Ps. 69,29. Dan. 12,1. — Jes. 65,6. Neh. 13,14. Dan. 7,10. u. a.

§. 24. Über die Beziehungen Jahwes zu Anu, Marduk und Hamman (Hadad) f. K.A.T.<sup>3</sup> S. 352 f. 376. 479 f., über seinen Zusammenhang mit Ninib ebenda S. 410 f. und namentlich Winkler, Gesch. Israels II S. 78 ff. — Über die Vorstellungen primitiver Völker von einem Welt schöpfer vgl. L. v. Schröder, Wesen und Ursprung der Religion, München, v. J. S. 17 ff.

§. 26. J. Oppert, Jahveh? Zeitschr. f. Assyriologie VII. 1903. S. 291 ff. Vgl. ebenda G. Bezold, Assyriologische Randbemerkungen. (Noch einmal Jahve.) S. 271 f. — Zu den monotheistischen Unterströmungen im alten Orient vgl. besonders die ausführliche Abhandlung von B. Baentisch, Orientalischer und israelitischer Monotheismus und die kleine Schrift von Afr. Jermias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babyl. Religion, Leipzig 1904.

§. 27. Jeremias läßt in seiner Wiedergabe des umstrittenen babylonischen Textes die 3., 8., 9. und 10. Zeile weg, so daß der Leser den irreführenden Eindruck gewinnt, als sei hier speziell von den sieben Planetengöttern die Rede. Vgl. a. a. O. S. 96. — Die erstgenannte Deutung auf den Polytheismus vertreten Oppert a. a. O. S. 302 ff., Br. Meißner, Berl. Philol. Wochenschrift 1903, S. 527, und Bezold in seiner höchst instruktiven, sachlichen, kleinen



Schrift: Die babylonisch-assyrischen Keilschriften und ihre Bedeutung für das A. T. Eub. 1904. S. 34. — Die zweite, monotheistische Deutung vertreten Windler und Afr. Jeremias. — Den astronomischen Text aus dem 7. Jahrhundert teilt Windler mit (Himmels- und Weltbild S. 10).

Über den Polytheismus der Babylonier vgl. J. Oppert, Bibel und Babel, in „Ost und West“. Jahrg. 1903. S. 155 f. und H. Zimmern, Keilschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhange. Berlin 1903. S. 34. Zimmern weist hier ausdrücklich darauf hin, „daß auch die schönsten und edelsten Erzeugnisse der babylonischen Hymnen- und Gebetsliteratur durchweg noch auf der Stufe des Polytheismus stehen, auch wenn einzelne dieser Hymnen durch die überschwengliche Erhebung desjenigen Gottes, an den sie gerichtet sind, über alle anderen Götter, äußerlich mehrfach einen monotheistischen Anstrich aufweisen.“ Dieselbe Erscheinung zeige sich auch auf anderen Gebieten, in den Personennamen und Götterlisten, „wo gleichfalls in älterer wie in jüngerer Zeit von wirklichem Monotheismus nicht die Rede sein kann, sondern höchstens angenommen werden kann, daß in spätbabylonischer Zeit, eventuell sogar hier bereits unter dem Einfluß außer-babylonischer Religionen, unter der Priesterschaft der Stadt Babylon Bestrebungen sich zeigten, die dahin gingen, in allen übrigen Göttern des babylonischen Pantheons nur eine Manifestation Marduks, des Stadtgottes von Babylon zu erblicken.“

Und selbst E. Niebuhr, der, um der panbabylonischen Sache nicht zu schaden, prinzipiell auf eine rücksichtslose Kritik der Jeremiaischen Schrift „Monotheist. Strömungen z.“ verzichten will, sieht sich zu der Erklärung genötigt, man werde in der babyl.-assyrl. Literatur schwerlich ein Zeugnis finden, „das sich an monotheistischer Durchsichtskraft z. B. mit Jlias VIII, 18 ff. auch nur entfernt vergleichen ließe. Und doch wird hierbei auf die Unterstützung Vater Homers gewiß allerseits verzichtet werden.“ Mit dem, was Jeremias die monotheist. Strömung im 6. Jahrh. v. Chr. nennt, dürfte es daher, wie Niebuhr sagt, „bei näherer Prüfung nur im allgemeinen stimmen.“ Orientalist. Literatur-Zeitung. Jahrg. 8. 1905. Sp. 59 ff. —

S. 29 f. Auf den von jeder Spekulation völlig unberührten Charakter des israelitischen Monotheismus haben mit Recht schon aufmerksam gemacht F. Giesebrecht, Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte (Aus Natur und Geisteswelt Bd. 52), Leipzig 1904. S. 12 ff. und W. Holz, Das Alte Testament und die Wissenschaft. Leipzig 1905. S. 212 ff.

S. 31. Zu dem Astralsystem in der Geschichtsdarstellung vgl. außer den oben zitierten Schriften auch Windler, Altorientalische Geschichtsauffassung. Ex oriente lux II, 2. Leipzig 1906. — Eine durchgeführte Anwendung des Systems hat Windler in seiner „Geschichte Israels“ Bd. II. versucht.

S. 33. Über die angeblichen Mardukmotive in der Mosegeschichte f. A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients. S. 408 ff. —

Zu dem Verhältnis von Form und Inhalt vgl. Windler, Gesch. Israels II. S. 296 ff.; Die Weltanschauung des alten Orients. Preuß. Jahrb. Mai 1901. S. 264 ff. (= Ex oriente lux I, 1. S. 47 ff.); Afr. Jeremias, Im Kampfe um Bibel und Babel. Leipzig 1903. S. 29. ff.; A. T. L. O. S. 73 ff. Dagegen: Ed. König, Babylo-

nifizierungsversuche betr. der Patriarchen und Könige Israels. Gütersloh 1903. — Derselbe, Die babylonische Gefangenschaft der Bibel. Stuttgart. 1905. S. 29 ff. — Derselbe, „Altorientalische Weltanschauung“ u. A. T. Gr. Richterfelde 1905. S. 27 ff. — H. Greßmann, Windlers altorientalisches Phantasiebild. Zeitschr. für wissensch. Theologie. 1906. S. 302 ff. —

Jeremias wendet (Im Kampfe zc. S. 29.) ein: „Wird jemand sagen, daß die Geschichtlichkeit Kaiser Wilhelms I. dadurch in Frage gestellt wird, daß man sein Bild mit Zügen des Barbarossa-Mythus poetisch ausstattet?“ Nein, gewiß nicht, aber die dem Mythus entnommenen Züge sind dann eben doch mythisch, d. h. ungeschichtlich. Und wenn O. Weber, der das Problem tiefer zu erfassen versucht, behauptet, „daß die ‚historischen‘ Inschriften auch solcher (assyrisch-babyl.) Herrscher, deren Geschichtlichkeit über jeden Zweifel erhaben ist, gelegentlich voll legendarischen Beiwerks sind“, und daß die Glaubwürdigkeit der sonstigen historischen Nachrichten derselben Inschriften dadurch nicht beeinflusst wird, so ist nur zu fordern, daß die hier angebahnte Trennung des mythologischen Beiwerks von den sonstigen histor. Nachrichten und dem etwa im Hintergrunde stehenden, geschichtlichen Ereignis konsequent und säuberlich durchgeführt wird. Vgl. O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Ägypter (Der alte Orient. Ergänzungsband II.) Leipzig 1907. S. 208.

§. 35. Vgl. einerseits Baentsch a. O., W. Staerk, Christl. Welt 1906 Nr. 28, Benzingen, Hebr. Archäologie, 3. Aufl., Tüb. 1907 und andererseits Ed. König in den drei oben erwähnten Schriften und E. v. Drelli, Die Eigenart der bibl. Religion (Bibl. Zeit- u. Streitfragen 2. Serie, 12. Heft), 1906, S. 15.

Zur religionsgeschichtlichen Bedeutung der neueren Erforschung des alten Orients überhaupt, die in dem vorliegenden Hefte nicht zur Diskussion steht, vgl. Sam. Dettli, Die religionsgeschichtl. Voraussetzungen der Religion Israels. Theol. Lit.-Bericht 1907, Nr. 10. — Köhler, Die Theologie der Gegenwart I. Jahrg. I. Heft. — Sellin, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der and. altorientalischen, Leipzig 1908 und des Verfassers Schrift „War Abraham eine historische Persönlichkeit?“ Leipzig 1907. —

P. Jensen, Das Gilgameschepos in der Weltliteratur. Bd. I. Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage. Strassburg 1906. — H. Zimmern, Literarisches Zentralblatt 1906, Nr. 50. (Vgl. Beer im Theol. Jahresbericht 1907, S. 15: „Jensen hilft als ein moderner Gilgamesch die Kompanie Windler-Jeremias sprengen.“)

§. 36. Vgl. Jeremias, Das Alte Testament zc. S. 376 und Winckler, Geschichte Israels II, S. 95. — Zur Kritik vgl. Nowack, Theol. Rundschau 1907, Nr. 5.

§. 37. Zur astralmythologischen Ausdeutung der Familienverhältnisse unseres Kaiserhauses vgl. Laßon, Kirchl. Wochenschrift, Lit. Beiblatt 1903, Nr. 1. — Zu den keilinschriftl. Belegen vgl. Mfr. Jeremias, Die Panbabylonisten, der alte Orient u. die äg. Rel. Leipzig 1907, S. 12.

§. 38. Zu dem Widerspruch von assyriologischer Seite vgl. F. Rüchler, Christl. Welt 1905, Nr. 47; derselbe, Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit. Tüb. 1906, S. VII f. — E. Bezold, Die babyl.-assyrischen Keilinschriften zc. S. 23. 40. — P.

Jensen, Berl. Philol. Wochenschrift 1902, Sp. 981 ff., 1904, Sp. 247 f., Lit. Zentralbl. 1903, S. 1709. — Zur Polemik Windlers gegen Rüdler, Greßmann und Gunkel vgl. die im aufgeregten Ton jedes Maß überschreitende Schrift von S. Windler, Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus. Leipzig 1907. Von einer sachlichen Auseinandersetzung Windlers mit Bezold und Jensen ist jedoch bisher noch nichts bekannt geworden.

§. 39. Eine historisch-psychologische Motivierung der als astralmythologisch angesprochenen Züge des A. T. bietet unter sorgfältigster Widerlegung der astralen Erklärung Ed. König in den zu S. 33 erwähnten Schriften. — Zu der Verwertung allgemein-menschlicher Motive vgl. das große Werk des Begründers der astralmythologischen Methode Ed. Stucken, Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter. Leipzig 1896—1907. (cf. Bd. II, S. 127 ff.). — Vgl. dazu die scharfe Kritik dieser Aufstellungen durch den Folkloristen Cosquin in der Revue biblique internationale. Neue Serie II. Paris 1905.

§. 40. Zur Zahlensymbolik vgl. Windler, Geschichte Israels. II. S. 278 ff., Die Weltanschauung z. a. a. D. S. 236 ff., A. Jermias, A. T. S. D. S. 56 ff.; zu Sabbath und Wache Zimmern, KAT.<sup>a</sup> S. 592 ff., Schiaparelli, a. a. D. S. 114 ff. Dreizahl Usener, Rhein. Museum, N. F. 58. 1903, S. 1 ff., B. Stade, Die Dreizahl im A. T., Zeitschr. f. die alttestamentliche Wissenschaft 1906, S. 124. —

§. 41. Vgl. Gen. c. 8 und Sach. c. 4.

§. 42. Vgl. Chr. Fr. Dupuis, Origine de tous les cultes ou la religion universelle. Paris 1796. Mémoire explicatif du zodiaque chronologique. Paris 1806.

§. 43. Im Babylonischen, wo neben dem Dezimal- das Sexagesimalsystem im allgemeinen Gebrauch war, sind die auf die 60 (schuschschu, Soffe, Schof.) folgenden Zahlen 600 und 3600 durch besondere Namen ausgezeichnet (600 = nîru, 1 Her; 3600 = scharu, 1 Sar) während es im Hebräischen, wo wir es lediglich mit dem Dezimalsystem zu tun haben, außer den Bezeichnungen der Einer nur für 100, 1000, 10 000 besondere Wörter gibt.

§. 44. Zu dem Widerspruch der alttestamentlichen Forscher gegen die astralmythologische Erklärungsweise vgl. Beer, Theol. Jahresbericht 1904, S. 36 ff. u. v. — Budde, Das A. T. und die Ausgrabungen. 2. Aufl. Gießen 1903. — Couard, Sind die Erzväter der Genesis astralmythische Gestalten? Kirchl. Wochenschrift, Berlin 1901, Nr. 29. — Greßmann, Windlers altoriental. Phantasiebild. Zeitschr. f. missensch. Theologie 1906, 3. Heft. — Gunkel, Deutsche Literatur-Zeitung 1905, Nr. 13; Christl. Welt 1907, Nr. 4 u. 5. — Guthe, Geschichte des Volkes Israel. 2. Aufl. 1904. S. 7 ff. — Köhler, Oriental. Mythologie u. bibl. Religion. Neue Kirchl. Zeitschr. 1906. 12. Heft. S. 914 f. — Rüdler, a. a. D. — Ed. König, Babylonisierungsversuche betr. der Patriarchen und Könige Israels. 1903; Die babyl. Gefangenschaft der Bibel 1905; „Alt-orientalische Weltanschauung“ und A. T. 1905; Patriarchengeschichte u. altoriental. Weltanschauung. Glauben und Wissen. 1906. 9. Heft. — Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1905. Nr. 32. („Der feste Boden der Geschichte wird zum fließenden Sand.“) — Nowack, Theol. Rundschau. 1906. S. 93 ff. 1907. S. 154 ff. — Straß, Ev. Kirchl. Anzeiger 1904. S. 161 ff. (Str. sagt von den Tierfreismotiven im Jakobsegen [S. 174]: „Ich würde kein Spiel-

verderber sein, wenn ich das im nichtoffiziellen Teil eines Kommerzes hörte, aber . . .) — Dettli, Geschichte Israels. 1905. S. 45; Theol. Literaturbericht 1905. S. 117 f. („wir ziehen es vor, mit unserer Deutung geschichtlicher Berichte auf der Erde zu bleiben und uns nicht diesen Ballonsfahrten in die himmlischen Räume anzuvertrauen“). — v. Drelli, Die Eigenart der bibl. Religion, Bibl. Zeit- und Streitfragen II, 12, 1903. S. 15. — Volz, Theol. Literaturzeitung 1905. Nr. 23. — Vgl. auch die bei der Besprechung des Erbschen Buches „Die Hebräer“ ausgegebene Lösung Bertholet's: „Von Windler zurück zum Alten Testament.“ (Theol. Literaturzeitung 1907, Nr. 18).

---

### Von demselben Verfasser erschienen

- Jesaja und Assur. Eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja. IV und 128 S. gr. 8°. Mf. 3.—.
- War Abraham eine historische Persönlichkeit? 48 S. gr. 8°. Mf. —.80.
- Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im Alten Testament. Eine Studie zur israelitischen Kultur- und Religionsgeschichte. 64 S. 8°. Mf. 1.—.
-

Biblische Zeit- und Streitfragen. 3:11-12

Herausgegeben von  
Prof. D. Kropatschek.

---

# Das Selbstbewußtsein Jesu.

Von

D. Ernst Rühl,  
Prof. der Theologie in Königsberg.

4. Tausend.



1907.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.



Alle Rechte vorbehalten.

## 1. Einleitung.

In seiner Abhandlung über das messianische Bewußtsein Jesu hat ein Meister neutestamentlicher Schriftforschung, H. J. Holzmann, den Eindruck, den ihm eine Überschau über die Evangelienforschung der letzten Jahrzehnte hinterlassen hat, in dem Satze zusammengefaßt, daß einer früheren oder späteren Zukunft die Geschichte des Neuprotestantismus unter dem Gesichtspunkt einer religiösen Krisis und damit auch einer entscheidenden Wendung in der protestantischen Theologie erscheinen werde; und als eines der bezeichnendsten Symptome dieser Wendung werde die völlige Umwertung des Begriffes der Messianität gelten. An ihm sei freilich heute noch jene im enger geschlossenen Kreis der Kirchengenossen alljährlich wiederkehrende Adventsstimmung orientiert, wie sie „der alten Väter“ Warten auf das Heil andächtig nachempfinde „und was sie geprophezeit“ nach dem Maßstab der Erfüllung bemesse. Anders dagegen stehe die Sache, wo ein moderner Luftzug das Bewußtsein der Gemeinde richtungsgebend berührt habe.

Dies Urteil Holzmanns kennzeichnet zugleich zutreffend den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlich-theologischen Forschung über die Frage nach dem Selbstbewußtsein und Berufsbewußtsein Jesu. Es könnte sogar noch um einen Grad schärfer formuliert werden; denn in der Evangelienkritik und Leben-Jesu-Forschung von heute läuft es vielfach nicht bloß auf eine Umwertung, sondern vielmehr auf eine völlige Entwertung der Messianität und des Messiasbewußtseins Jesu hinaus. Da heißt es entweder: Die Evangelien wissen zwar von einer Messianität Jesu zu erzählen; aber Jesus hat sich nur mit innerem Widerstreben unter dem äußeren Zwang der Umstände den Messiasvorstellungen seines Volkes anbequemt, während in Wahrheit der Messiasgedanke etwas seinem innersten Denken Fremdartiges, seinem ganzen Wesen und Wirken Fernliegendes, und als solches

auch bestimmt Empfundenes gewesen ist. Oder es wird noch radikaler mit der Messianität Jesu aufgeräumt: Der wirkliche Jesus der Geschichte hat sich weder für den Messias gehalten, noch ist er dafür gehalten worden; und was die Evangelien davon überliefern, ist hinterher aus dem Glaubensbewußtsein der nachapostolischen christlichen Gemeinde, also aus der Gemeindedogmatik späterer Zeit, in die evangelischen Berichte, und besonders in die Worte Jesu, erst eingetragen worden.

Es sind nicht etwa willkürlich ersonnene und leichtfertig hingeworfene Behauptungen, die damit aufgestellt werden, daß man sie unbeachtet lassen oder kurzerhand erledigen könnte. Sie werden mit scharfsinniger wissenschaftlicher Beweisführung vorgetragen und haben in der That einen starken Rückhalt an gewissen Eigentümlichkeiten und Anebenheiten in unseren evangelischen Quellen, die zur Kritik in dieser Frage geradezu auffordern. Um allerwenigsten aber darf man die Vertreter dieser Anschauungen über die Messianität Jesu mit einem sittlichen Vorwurf belasten, als gingen sie darauf aus, die Fundamente des Christentums zu untergraben. Durch Streichung des Messianismus aus dem Lebensbilde unseres Heilandes vermeinen sie vielmehr einen häßlichen und störenden Flecken zu entfernen, nach dessen Beseitigung uns dieses Bild erst in jener wunderbaren Klarheit und hehren Größe entgegenleuchte, die einen überwältigenden Eindruck auf uns mache und einen unwiderstehlichen Einfluß auf uns ausübe.

Unter diesen Umständen ist wenig geholfen mit bloßen Gegenbehauptungen, die in der Form von Bekenntnissen zur Gottheit Christi auftreten, mögen sie auch von den wärmsten Tönen religiösen Empfindens beseelt sein. Darum mögen die Leser der „Biblischen Zeit- und Streitfragen“ es mir nicht verargen, wenn ich nicht den allerdings recht verlockenden und sehr bequemen Weg einschlage, eine allgemeine Charakteristik und Kritik der modernen Zeichnungen des Lebensbildes Jesu zu geben, oder gar Frenssens „Billig-lei“ einer eingehenden Betrachtung zu würdigen, dessen Roman von Jesus doch nur frivole Gemüter ergötzen wird, bei ernst gerichteten oder aufrichtig suchenden Christen dagegen nur ein Gefühl des Widerwillens auslösen kann. Wir haben kein Recht, die wissenschaftlichen Arbeiten der Männer, auf die sich Frenssen im Nachwort seines Romans zu berufen wagt, mit seiner Zeichnung, nein Karikatur des Lebens-

bildes unseres Heilandes auf eine Stufe zu stellen. Frenssen hat seine Gewährsmänner nicht verstanden, und er hat es aus dem Kreise der Männer selbst, auf die er sich beruft, auch hören müssen, daß er sie mißverstanden habe. Wir wollen uns nicht demselben Vorwurf aussetzen, sondern, wo mit wissenschaftlichem Rüstzeug angegriffen wird, uns auch mit wissenschaftlichen Waffen verteidigen. Sonst möchte für den tiefer nachsinnenden und forschenden Leser nach vorübergehender Beruhigung und Festigung seiner Anschauung von Christo hinterher doch so manches Fragezeichen im Rest bleiben, das ihm innere Unruhe bereiten könnte. Darum muß ich ihm zumuten, mir in die wissenschaftliche Kleinarbeit hinein, ja unter Umständen selbst auf das Gebiet quellenkritischer und textkritischer Untersuchungen zu folgen, wo solche für die Sicherheit des Urteils unerläßlich sind.

Der Wahrheit werden wir schließlich alle uns in Demut zu beugen gezwungen und auch bereit sein. Sollte es sich also auf Grund wissenschaftlicher Untersuchung des in unseren Evangelien vorliegenden Tatbestandes ergeben, daß der Glaube an die Messianität Jesu der Begründung in der geschichtlichen Wirklichkeit entbehrt, so müßten wir ihn entschlossen opfern; und wir könnten es tun, ohne Gefahr zu laufen, daß unsere innere Stellung zu Christo dadurch ernstlich gefährdet oder gar vernichtet werden möchte. Denn diese steht und fällt nicht etwa mit dem Glauben an das Messiasium Jesu, sondern mit dem Glauben an seine Gottessohnschaft. Die Messianität bildet unter allen Umständen nur eine Form, in der sich das Bewußtsein Jesu darstellt; den Inhalt liefert einzig und allein die Tatsache seiner Gottessohnschaft. Darum ist es nicht nur im Blick auf den gegenwärtigen Stand der Debatte über den Messianismus geraten, sondern auch in der Sache selbst begründet, wenn wir die Frage nach dem Messiasbewußtsein Jesu einstweilen zurückstellen, um zunächst über Begriff und Wesen der Gottessohnschaft Jesu ins Reine zu kommen.

Man soll auch nicht einwenden, im A l t e n T e s t a m e n t liege ja eine ganz bestimmte Anschauung vom Wesen und von den Aufgaben des Messias vor, von hier aus empfangen also das Selbstbewußtsein Jesu, wenn es Messiasbewußtsein gewesen sei, sofort einen ganz bestimmten und konkreten Inhalt; der geradeste Weg zu der Erkenntnis des Geheimnisses der Person Christi führe also über das Alte Testament. Ich glaube, daß gar viele diesen Weg bewußt

gehen, denen der aus Weissagung und Erfüllung geschöpfte Beweis genügt, um persönlich zum Glauben an die Gottheit Christi zu gelangen, dessen wir für unser Christentum benötigen. Und sie merken kaum, daß sie bereits mit einem bestimmten Glauben an Christum und mit einer festen Vorstellung von seiner Persönlichkeit und seinem Selbstbewußtsein an das Alte Testament herantreten, die sie ihrer eigenen christlichen Lebenserfahrung verdanken. So gehen sie unvermerkt den richtigen Weg, der von Christo aus zum Alten Testament und vom Alten Testament wieder zurück zu Christo führt. Diesen Weg ist auch Christus in seiner Selbstbeurteilung gegangen. Er ist sich seiner selbst und seiner Gottessohnschaft sicher gewesen, als er an das Alte Testament herantrat, und hat dann im Alten Testament sich selbst wiedergefunden. Gewiß, die Urkunden des Alten Testamentes gelten ihm als der maßgebende Ausdruck des göttlichen Willens. Dauernd orientiert er sich an ihm, wie in Wort und Tat, die wir zu kontrollieren imstande sind, so zweifellos auch in seinem gesamten Selbstbewußtsein. Nun aber nicht so, als hätte sein Selbstbewußtsein seinen eigentlichen und eigentümlichen Inhalt vom Alten Testament her erst empfangen; unabhängig vom Alten Testament ist es entstanden, ein ureigener und urwüchsiger Bestandteil seines Wesens, und erst hinterher mißt Jesus seinen inneren Besitzstand am Alten Testament und findet ihn dort im vollen Umfange wieder, auch wo es dem Ja seines Selbstbewußtseins ein Nein gegenüberzustellen scheint. In Demut beugt er sich unter die göttlichen Offenbarungsurkunden des Alten Testamentes, in Wahrheit beugen sie sich ihm. So trägt das Verhältnis und Verhalten Jesu zum Alten Testament zu gleicher Zeit das Merkmal gehorsamer Unterordnung und freiester, souveräner Beherrschung: ein wunderbares, für das Selbstbewußtsein Jesu höchst charakteristisches Nebeneinander! Darum mag man immerhin, wenn die Berichte der Evangelien die Annahme erheischen, daß Jesus den Messiasgedanken in sein Selbstbewußtsein und das Messiasprogramm in sein Lebenswerk aufgenommen hat, beides als einen Akt des Gehorsams Jesu gegen den im Alten Testament geoffenbarten Willen Gottes deuten: sein Selbstbewußtsein, das er an das Alte Testament herangebracht hat, kann dadurch nimmermehr auch nur die geringste Einbuße, sei es in Form einer Verkürzung, oder sei



es auch nur in Form einer Verdunkelung, erfahren haben. Seine souveräne Stellung über dem Alten Testament wird er auch hier dadurch bewährt haben, daß er diese Form seiner Selbstbeurteilung mit dem Inhalt füllte, den er seinem Selbstbewußtsein entnahm.

In der Tat, weder aus den Strömungen seiner Zeit und den Erwartungen seiner jüdischen Volksgenossen, noch aus dem Alten Testament, noch auch speziell aus den das Alte Testament durchziehenden messianischen Ideen läßt sich das eigenartige Selbstbewußtsein Jesu herleiten und erklären. Überall ist es da vor diesen Dingen, die an Jesum herantreten, oder vielmehr, an die er mit klarem, in sich geschlossenem, fertigem Selbstbewußtsein herantritt. **U n a b h ä n g i g v o n a l l d i e s e n E r s c h e i n u n g e n** gilt es festzustellen, was d e r e i g e n t ü m l i c h e Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu gewesen ist.

Aber müssen wir nicht von vornherein und grundsätzlich darauf verzichten, in die Eigenart des Selbstbewußtseins Jesu einen Einblick zu gewinnen? Es ist doch schon ein Wagnis, das Selbstbewußtsein eines gewöhnlichen Menschen in all seinen Stimmungen und Abtönungen, mit all seinen Regungen und Bewegungen ergründen und darstellen zu wollen. Von der Außenseite seiner Erscheinung und seines Verhaltens werden wir oft genötigt sein, Rückschlüsse zu machen auf die zu Grunde liegende Gesinnung und auf die eigentlichen Beweggründe und Triebfedern des Handelns. Oft werden wir der psychologischen Konstruktion nicht entraten können, um durch die so gewonnenen Hilfslinien die Zeichnung des Bildes zu vervollständigen. Dabei werden wir unwillkürlich die Art, wie unsere eigenen inneren Erfahrungen sich abspielen, und wie unser Selbstbewußtsein sich zur Tat umsetzt, als Maßstab der Beurteilung anwenden. Und trotz alledem werden wir niemals imstande sein, das Seelenleben eines Menschen in allen seinen Verzweigungen und Schattierungen restlos zur Darstellung zu bringen. Und was im Rest bleibt, unergründet und unverstanden von uns, kann unter Umständen gar den eigentlichen Kern des Bewußtseins dieses Menschen bilden, dessen inneres Seelenleben wir verstehen lernen wollten. Immerhin, je kongenialer wir ihm sind, desto sicherer, klarer und vollständiger werden wir auch die Eigenart seines Selbstbewußtseins zu begreifen und darzustellen vermögen.

Hier tritt nun aber einer vor uns hin, der den Anspruch erhebt, nicht nur dem Grad, sondern auch der Art nach von uns unterschieden zu sein, dessen Selbstbewußtsein menschliches Maß überschreitet, und dessen Selbstbewußtsein deshalb auch nicht mit menschlichen Maßstäben gemessen werden will. Nicht einer aus der Zahl der Heroen der Weltgeschichte bloß, die von ihrer Zeit nicht verstanden wurden, für deren Beurteilung aber wenigstens spätere Zeiten und Geschlechter die richtigen Maßstäbe der Beurteilung fanden, sondern einer, der sich in schlechthin übermenschlichem Selbstbewußtsein über alle Menschen aller Zeiten stellt, indem er sich den Menschen gegenüber Gott selbst zugesellt. Und wenn es nun wahr ist, was der Apostel Paulus 1. Kor. 2,11 sagt, daß nur Gottes eigenes Selbstbewußtsein imstande ist, Gott ins Herz zu schauen und den Pulsschlägen der in seinem Herzen lebendigen Liebe zu lauschen, und wenn wir im vollsten Einklang damit aus Jesu eigenem Munde das Wort hören, daß niemand das Wesen des Sohnes genau zu erkennen imstande ist, außer der Vater: müssen wir da nicht die Feder aus der Hand legen und bescheidenlich auf eine Darstellung des Selbstbewußtseins Jesu verzichten? Aber der Apostel Paulus fährt ja in edlem Hochgefühl fort: Nun aber haben wir Geist von Gottes Geist, etwas vom Selbstbewußtsein Gottes ist in unsere Herzen eingezogen; und nun sind wir befähigt, Gottes Art und Gottes Wesen zu erkennen. Und was Jesus jenem herben Worte hinterher anfügt: „und wem es der Sohn will offenbaren“, hat zwar zunächst nur Bezug auf die Erkenntnis des Vaters; wir dürfen es aber zugleich getrost als ermutigenden Zuspruch hinnehmen, auf Grund dessen wir wagen dürfen, eine Darstellung auch des Selbstbewußtseins Jesu zu geben. Es gehört nur ein offenes Auge und ein empfänglicher Sinn dazu, welcher bereit und geschickt ist, die Selbstoffenbarung Jesu in sich aufzunehmen.

Denn den Inhalt seines Selbstbewußtseins hat uns Jesus in seiner Selbstdarstellung durch Wort und Tat enthüllt. In höherem Maße nämlich, als bei irgend einer anderen großen Persönlichkeit der Weltgeschichte, mehr auch als bei den alttestamentlichen Propheten, trifft es bei der Person Jesu zu, daß er in allem, was er redete und handelte, sein eigenes Selbstbewußtsein entwickelte. Auch in dem, was er zu reden wußte von Gott und göttlichen Dingen, kommen nicht natürlich-menschliches Nachdenken oder natür-

lich-menschliche Bedürfnisse zu Worte, sondern es sind lauter Tatsachen seines Selbstbewußtseins, der einfache und selbstverständliche Ausdruck seines inneren Lebens. Und doch werden psychologische Erwägungen, geschichtliche Reflexionen und kritische Erörterungen aller Art für unsere Darstellung erforderlich sein. Das bringen die eigentümlichen geschichtlichen Verhältnisse mit sich, unter denen Jesus auftrat, und unter deren Zwang zwar nicht Entstehung und Bestand seines Selbstbewußtseins, wohl aber die Äußerungen desselben in gewisser Hinsicht eine Hemmung und Einschränkung erfahren mußten. Darin vor allem ruht die Schwierigkeit, in der Frage nach dem Messiasbewußtsein Jesu zu voller Klarheit zu kommen. Aber selbst Wrede, der mit großer Bestimmtheit, ja Schroffheit, die These verfochten hat, daß Jesus sich niemals als Messias bekannt habe, und daß er deshalb auch von seiner Umgebung nicht für den Messias gehalten sei, gesteht doch offen zu, daß damit die Frage noch nicht entschieden sei, ob Jesus selbst sich nicht doch für den Messias gehalten habe\*). Und sodann: Jesus sah sich gezwungen, in den Äußerungen seines Selbstbewußtseins auf das Verständnis und die Aufnahmefähigkeit seiner Hörer Rücksicht zu nehmen. Daher darf es uns nicht wunder nehmen, daß diese Äußerungen in den Synoptikern sich selten zu der Höhenlage aufschwingen, auf der sich das hehre Selbstbekenntnis Jesu Matth. 11,25 f. bewegt. Es ist auch sehr wohl möglich, daß uns aus diesem Grunde manches wertvolle Selbstzeugnis Jesu verloren gegangen ist, und daß überhaupt das Zeugnis Jesu in viel höherem Grade und viel weiterem Umfange Selbstzeugnis nach der Art von Matth. 11,25 f. gewesen ist, als es nach dem Referat der Synoptiker den Anschein hat.

## 2. Die Quellen.

Die Schwierigkeit einer Darstellung des Selbstbewußtseins Jesu wird nicht verringert, sondern nur gesteigert durch die Art der uns zu Gebote stehenden Quellen, die neuerdings unter einer gesteigerten Ungunst der Beurteilung zu leiden haben. Und ich habe dabei nicht einmal in erster Linie das *Johannesevangelium* im Auge, das früher so hoch in Ehren stand, über das man aber seit nahezu einem Jahrhundert angefangen hat, zur Tagesord-

\*) Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, S. 221.

nung überzugehen. Wir Theologen von Fach haben uns, auch soweit wir von der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums überzeugt sind, längst daran gewöhnt, wissenschaftliche Fragen, die einen Punkt aus dem Leben oder der Lehre Jesu betreffen, in der Weise zu behandeln, daß wir zunächst nur die drei ersten Evangelien, die sogenannten Synoptiker, zu Worte kommen lassen, und erst hinterher die Frage stellen, wie das Johannesevangelium sich zu dem behandelten Problem stellt; wir würden uns sonst der Gefahr grundsätzlicher Ablehnung unserer wissenschaftlichen Methode seitens weiter Kreise der Theologen aussetzen, während doch gerade auf diesem Gebiete gemeinsame Arbeit und gegenseitiges Verstehen besonders dringend erwünscht ist. So werden wir es also auch in der Erörterung dieser Frage halten: wir werden immer erst in zweiter Linie die Verbindungslinien ziehen, die von den synoptischen Gedanken zum Johannesevangelium hin sich ziehen lassen.

In den letzten Jahren ist man nun aber eifrig an der Arbeit gewesen, auch das Terrain der *synoptischen Evangelien*, auf dem man sich bisher von hüben und drüben zu wissenschaftlicher Forschung friedlich zusammenfand, zu untergraben. Mit großer Sicherheit ist namentlich die Behauptung von der geschichtlichen Unglaubwürdigkeit des *Markusevangeliums* vorgetragen worden, das für das Urteil der breiten Mitte der Theologie seit mehreren Jahrzehnten die Geltung nicht nur des ältesten, sondern auch des, auf den Quellenwert geprüft, wertvollsten Evangeliums gehabt hat. Die einseitig übertriebene Einschätzung des zweiten Evangeliums mußte notwendig über kurz oder lang zu dieser Reaktion führen. Denn es ist unbestreitbar, daß die rein sachliche Anordnung der Perikopen in diesem Evangelium und seine offensichtliche Gleichgültigkeit gegen die Herrnworte es weder für einen Aufriß des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu, noch für eine Darstellung seiner Lehre als besonders geeignet erscheinen lassen. Aber das ungünstige Urteil, welches die Anordnung des Stoffes mit Recht trifft, darf unter keinen Umständen ohne weiteres auf die Zuverlässigkeit der Berichterstattung des Evangeliums in den Einzelerzählungen selber ausgedehnt werden. Hier treten wir vielmehr überall auf festes Gestein geschichtlich getreuer Überlieferung. Vielfach zeigt allerdings das Lukasevangelium in der Darstellung eine bemerkenswert einfachere und ursprünglichere Form als das zweite Evange-



lium, und es liegt nahe anzunehmen, daß der dritte Evangelist nicht nur das zweite Evangelium, sondern daneben häufig noch eine ältere Erzählungsform hat benutzen können. Überhaupt wird es dem aufmerksamen und kundigen Beobachter nicht entgehen, daß das Material, welches beim Zusammenbruch des Markusevangeliums in der Zerstörungsarbeit der neuesten Kritik abfällt, zum guten Teil dem Gebäude des *Lukas-evangelium*s und nicht zuletzt auch des *Johannes-evangeliums* unter der Hand zur Festigung gereicht. Das *Matthäus-evangelium* verdient ohne Zweifel am wenigsten Vertrauen in einer Reihe von Perikopen, die es über die beiden anderen Synoptiker hinaus noch als Sondergut bringt, in denen sich die Verhältnisse, Bedürfnisse und Anschauungen der späteren Gemeinde deutlich widerspiegeln. Im übrigen aber gibt es uns im Verein mit dem *Lukas-evangelium* die Mittel in die Hand, eine ältere, beiden Evangelien zu Grunde liegende Quelle herauszuarbeiten, die das Hauptgewicht auf Herrnworte gelegt hat, und die deshalb für eine Darstellung des Selbstbewußtseins Jesu von ganz besonderem Werte ist. Nur kurz mag noch erwähnt werden, daß im dritten Evangelium die Anlässe zu den einzelnen Worten dieser Quelle getreuer aufbewahrt sind, während der erste Evangelist fast durchweg in der Wiedergabe des Wortlautes selbst zuverlässiger ist.

Diese quellenkritischen Gesichtspunkte dürfen wir bei der Untersuchung unserer Frage niemals aus dem Auge verlieren. Aber es gibt glücklicherweise Maßstäbe und Merkmale für die Echtheit und Ursprünglichkeit von Herrnworten, welche von diesen quellenkritischen Fragen ganz unberührt bleiben. Die Evangelien bieten uns eine große Reihe von Aussprüchen Jesu und von Zügen an dem Lebensbild Jesu dar, denen geradezu der Stempel der Unerfindbarkeit aufgedrückt ist, die als Erzeugnisse fortbildender Sage, dichterischer Phantasie oder schöpferisch tätiger Gemeindegemates späterer Zeit schlechterdings unverstänlich sind. Dahin gehören in erster Linie alle jene Züge, die in deutlicher Sprache von natürlich-menschlicher Schwäche und Versuchlichkeit, von inneren Kämpfen und sittlicher Entwicklung, von begrenztem Wissen und unter gewissen Verhältnissen selbst beschränkter Wunderkraft zu reden wissen, von jenem „Er war seinen Eltern untertan, und er nahm zu an Weisheit und Wuchs“, das von dem zwölfjährigen Jesus ausgesagt wird, an, bis hin zu dem bescheidenen Verzicht Jesu in bezug



auf das Wissen von Tag und Stunde der Vollendung, Mark. 13,32. Die christliche Gemeinde der nachapostolischen Zeit, die ihr Jesusbild mit dem strahlenden Glanz göttlicher Glorie umgab, hätte wohl nimmermehr die Neigung verspürt, dem irdischen Lebensbild Jesu diese dunklen Farbtöne beizugeben. Eher dürften wir vermuten, daß der spätere Gemeindeglaube da beteiligt sei, wo es sich um Vorgänge oder Aussprüche handelt, durch die Jesus den Menschen gegenüber auf die Seite Gottes gestellt wird. Aber da kommt uns eine andere Erwägung zu Hilfe, die unserem Urteil Halt und Sicherheit gibt. Hier begegnen uns Worte von so wunderbarer Tiefe und Gottinnigkeit, Worte, in denen die merkwürdige Paarung unendlicher Demut und unendlicher Hoheit zu so unnachahmlichem und unwiederholbarem Ausdruck kommt, daß sie aus keines anderen Munde stammen können, als aus dem Munde Jesu, von dessen Selbstbewußtsein sie ein Zeugnis geben wollen. Die Gemeinde oder das Gemeindeglied der apostolischen oder nachapostolischen Zeit harren noch der Entdeckung, die beispielsweise imstande gewesen wären, das herrliche Selbstbekenntnis, das uns Matth. 11,25 ff. = Luk. 10,21 ff. berichtet wird, zu erdichten und Jesu in den Mund zu legen.

Nicht anders ist zu urteilen über Jesu Stellung zum alttestamentlichen Gesetz. Wie seltsam mutet uns doch dieses Nebeneinander und Ineinander von Gesetzhalt und Übergesetzhalt an, wo das so bestimmt und scharf geprägte „Rein Jota oder Häkchen vom Gesetz soll vergehen, bis daß alles wird geschehen sein“ sich in der Gesetzesauslegung der Bergpredigt die Ablösung durch das „Ich aber sage euch“ gefallen lassen muß. Das sieht wahrlich nicht nach einer hinterher mühsam und künstlich zurechtgemachten Konstruktion aus, sondern es läßt sich nur in dieser lebendig greifbaren Persönlichkeit Jesu vereinigt denken, in dessen Selbstbewußtsein der Gottesgedanke die alles überragende Stellung einnahm, so daß er ganz selbstverständlich dem im Alten Testament geoffenbarten göttlichen Willen sich in Demut unterordnete, und der doch aus dem gleichen Selbstbewußtsein für sich das Recht herleiten durfte, sich als Herr auch über das Gesetz zu fühlen.

### 3. Die natürlich-menschlichen Züge im Selbstbewußtsein Jesu.

Ungeachtet der namentlich in Kreisen kirchlich-gläubiger

Laien weit verbreiteten Auffassung von dem Lebensbilde des geschichtlichen Christus, der als Gott schlecht hin angesprochen wird, erscheint es nicht überflüssig, mit Nachdruck zu betonen, daß dieser Auffassung eine einseitige Orientierung zu Grunde liegt. Die natürlich-menschlichen Züge in der Erscheinung Jesu werden hier zugunsten seiner Gottheit zumeist übersehen, oder wenigstens nicht genügend gewertet.

Man soll sich für solche Beurteilung der Person Jesu nicht etwa auf das Beispiel des Apostels Paulus berufen. Von ihm können wir uns am wenigsten in Fragen, die das geschichtliche Leben Jesu betreffen, beraten lassen, weil er 2. Kor. 5,16 jede Berücksichtigung der irdisch-menschlichen Erscheinung Jesu grundsätzlich ablehnt. Und doch weiß derselbe Apostel Paulus sich die Tatsache, daß bei ihm Schwächezustände und kraftvolle Lebensäußerungen nebeneinander hergehen, aus seiner Lebensgemeinschaft mit Christo zu erklären, in dessen Leben sich auch diese Gegensätze von Schwachheit und Kraft abgelöst hätten (2. Kor. 13,4). Was der Hebräerbrief zu sagen weiß von dem Hohenpriester, der Mitleiden haben kann mit unserer menschlichen Schwachheit, weil er in allen Stücken versucht ist, gleichwie wir, findet in dem von den Evangelien gezeichneten Lebensbilde Jesu seine umfassende Bestätigung. Jesus hat in der Tat menschliche Schwachheit an sich getragen und diese Schwachheit auch gefühlt. Das Bewußtsein davon bildet einen unentfernbaren Bestandteil seines Selbstbewußtseins.

Wie man die Versuchungsgeschichte (Matth. 4,1—11 — Luk. 4,1—13) auch im übrigen auffassen mag, jedenfalls geht sie im wesentlichen auf Mitteilungen Jesu selbst an seine Jünger zurück, und sicher ist sie der Niederschlag eines inneren Kampfes in Jesu, in welchem er sich am Beginn seines öffentlichen Wirkens zur Klarheit über die Wege, die er in seinem Berufe gehen sollte, durchringen mußte. Und wenn der dritte Evangelist die Versuchungsgeschichte mit den bemerkenswerten Worten schließt, daß der Teufel Jesum verließ, bis sich ein geeigneter Moment fand, wo er ihn wieder versuchen konnte, so ist er dabei von der durchaus richtigen Ansicht geleitet, daß diese Versuchung am Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit nicht die einzige geblieben ist, gegen die Jesus hat ankämpfen müssen. Immer wieder hat er seinen eigenen Willen mit dem göttlichen

Willen ausgleichen müssen. Und wenn auch das Ergebnis davon immer wieder war, daß er von gottwidriger Selbstentscheidung, d. h. von Sünde, keine persönliche Erfahrung machte, so konnte er doch in keinem Zeitpunkt seines irdischen Lebens sündlose Vollkommenheit in dem Sinne für sich in Anspruch nehmen, daß er unversuchbar gewesen wäre. Darum hat er in der Unterredung mit dem reichen Jüngling das Prädikat „gut“ für sich abgelehnt, weil es allein Gott gebühre (Luk. 18,19). Das ist schon dem ersten Evangelisten anstößig gewesen. Er läßt daher in der Unterredung, mit welcher der Jüngling das Gespräch einleitet, das Prädikat „gut“ weg, und Jesu Antwort lautet bei ihm nicht: „Was nennest du mich gut? Keiner ist gut außer Gott“, sondern: „Was befragst du mich über das Gute? Einer ist der Gute“. Dabei würde Jesus die Möglichkeit offen lassen, dieses Urteil auf ihn selbst zu beziehen. Derartige Versuche einer Abschwächung oder Umbiegung zeigen uns, wie frühzeitig hier dogmatische Bedenken zu Textänderungen geführt haben. Darum ist es nicht ausgeschlossen, daß so manches Wort Jesu, welches sich in gleicher Richtung bewegte, uns entweder ganz verloren gegangen, oder wenigstens in einer dem Sinn nach veränderten Gestalt überliefert worden ist. Im übrigen reichen die Daten, die uns von den Evangelisten in ihrer gegenwärtigen Gestalt an die Hand gegeben werden, vollkommen hin, um diese natürlich-menschliche Seite an Jesu Wesen und an Jesu Selbstbewußtsein sicherzustellen.

Über diese Seite an dem Lebensbilde Jesu könnte man recht wohl die Worte des Hebräerbriefes als Überschrift setzen: „Jesus hat Gehorsam gelernt und ist so sittlich vollendet worden“ (Hebr. 5,8. 9). Der Hebräerbrief zeigt an dieser Stelle, wie auch sonst, eine deutliche Bekanntschaft mit den Tatsachen des irdischen Lebens Jesu. In Hebr. 5,7 bis 10 insonderheit ist eine Anspielung auf die Gethsemaneszene unverkennbar, wo Jesus im Gebet mit seinem Vater rang und erhört wurde, so daß er keine Todesfurcht mehr hatte. Das ist daselbe, wie wenn die Evangelien zu berichten wissen, daß er seine Gebete immer wieder geschlossen habe mit einem: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ Jesus hat während seines ganzen Lebens seinen Willen dem Willen seines himmlischen Vaters untergeordnet; und wo irgend aus äußeren, widrigen Verhältnissen heraus Versuchungen an seine Seele herantraten, im Gebet Kraft und

Freudigkeit gewonnen, sie zu überwinden. So legt die Tatsache des Gebetslebens Jesu das beredteste Zeugnis von seinem inneren Verhältnis zu seinem Vater ab. Wäre es uns vergönnt, einen tieferen Blick in den Gebetsverkehr Jesu mit Gott zu tun, so würden die geheimsten Regungen seines Selbstbewußtseins vor uns offen zutage liegen. Aber schon die bloße Tatsache, daß die Evangelien von einem solchen Gebetsumgang Jesu mit Gott, zumal in besonders bewegten Momenten seiner öffentlichen Wirksamkeit, zu erzählen wissen, gibt uns das Recht zu der Behauptung, daß Jesus das Bedürfnis gefühlt hat, sich fortdauernd der Übereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen Willen zu versichern. Im Gebet hat er immer wieder eine Stärkung jener Klarheit und Kraft aus Gott erfahren, deren er zur Durchführung seiner gesamten Lebensaufgabe bedurfte. Und das schließt doch unbestreitbar das Bewußtsein wenigstens der Möglichkeit einer gottwidrigen Selbstentscheidung in sich. Müßte das in Abrede gestellt werden, so wäre Jesus überhaupt nicht Mensch gewesen. Was zum Wesen des Menschthums gehört, d. h. was nach göttlichem Schöpferwillen vom Begriff und Wesen des Menschen unabtrennbar ist, hat auch Jesus an sich getragen, solange er hier auf Erden als Mensch unter Menschen wandelte. Als Exemplar der Gattung „Mensch“ hat er deshalb auch an allen natürlichen Schwächen des menschlichen Wesens, die an ihm, auch abgesehen von der sündigen Entwicklung des Menschengeschlechts, unablässig haften, teilgenommen. Und es erfüllt uns nur mit Vertrauen zu der Überlieferung unserer kanonischen Evangelien, daß sie aus Jesu nicht, wie die späteren, apokryphen Evangelien, einen auf Erden wandelnden Gott machen, der überhaupt nichts Natürlich-Menschliches mehr an sich hat, und der sich auch zu irgendwelcher Unterordnung unter den göttlichen Willen nicht verpflichtet fühlt und nicht verpflichtet zu fühlen braucht, weil er selber nur Gott, nicht Mensch ist.

Den Jesus unserer Evangelien hat ganz im Gegenteil das Bewußtsein von der überragenden Größe Gottes nie verlassen. Wer im Reich der Vollendung zu seiner Rechten und zu seiner Linken wird sitzen dürfen, das anzuordnen ist nicht seine, sondern Gottes Sache (Mark. 10,40 = Matth. 20,23), wie denn überhaupt niemand Zeit und Stunde der Endvollendung kennt außer Gott, der in seiner Allmacht allein Zeiten

und Fristen zu bestimmen hat (Mark. 13,32; vgl. Apostelgesch. 1,7). Es genügt nicht, mit lebhaften Zeichen äußerer Verehrung sich an seine Person heranzudrängen, um ins Himmelreich hineinzukommen, sondern dazu ist erforderlich die Erfüllung des Willens Gottes (Matth. 7,22). Wer sich gegen ihn versündigt hat, darf noch auf Vergebung hoffen, dagegen unvergebbar ist die Sünde wider den heiligen Gottesgeist, der in seinen Taten wirksam ist (Matth. 12,32 = Luk. 12,10).

Diese demütige Unterordnung der eigenen Person unter Gott würden wir in der Ausmalung des Lebensbildes Jesu im vierten Evangelium nicht zu finden erwarten dürfen, wenn die Kritiker mit ihrer Behauptung im Recht wären, daß der Jesus des vierten Evangeliums nichts anderes sei, als ein über die Erde hinwandelnder Gott. In Wirklichkeit kommen gerade diese Züge im vierten Evangelium zu ganz besonders klarem Ausdruck, wenn Jesus hier nicht müde wird, darauf hinzuweisen, daß seine gesamte Lebensarbeit in Wort und Werk gar nicht von ihm selber herstamme, sondern allein aus Gott, der ihn gesandt habe, Ursprung und Art hernehme, und wenn er schließlich die mannigfaltigen diesbezüglichen Ausfagen mit dem unumwundenen Bekenntnis krönt: „Der Vater ist größer denn ich“ (Johannes 14,28).

### **A. Jesus, der Sohn Gottes.**

Jesus war, solange er auf Erden wandelte, ein Mensch unter Menschen, schwach, versuchlich, leidensfähig, wie alle Menschen, und er ist sich dessen in allen Zeiten und in allen Lagen seines Lebens klar bewußt gewesen. Aber darin erschöpft sich auch das Maß dessen, worin er uns Menschen völlig gleich stand, und worin er sich uns Menschen völlig gleichgestellt fühlte. Was weiterhin von ihm zu sagen ist, geht über menschliches Maß hinaus. Die Art, wie sich die natürlich-menschlichen Anlagen bei ihm ausgewirkt haben, und wie er ihrer persönlich Herr geworden ist, hat an dem Verhalten und an den Erfahrungen aller Menschen aller Zeiten keinerlei Analogie.

Jesus ist versuchlich gewesen wie alle Menschen, aber von Sünde hat er keine Erfahrung gemacht. Zwar nur der vierte Evangelist hat uns jenes Wort überliefert, mit welchem er kühn und trotzig seinen Gegnern entgegenzutreten wagte: „Wer von euch kann mich einer Sünde



zeihen?“ (Joh. 8,46); aber dieses Wort, das, nach gewöhnlich menschlichen Erfahrungen geurteilt, von geradezu unerhörter Selbsteinschätzung zeugt, findet doch seine vollste Bestätigung an dem Gesamteindruck, den die Persönlichkeit Jesu auch in den synoptischen Evangelien bei uns hinterläßt. Man kann aus dem gesamten Umfang der synoptischen Evangelien auch nicht eine einzige Stelle aufreiben, aus der hervorginge, daß Jesus irgendwann und irgendwo von Schuld und Schuldbewußtsein gedrückt gewesen sei. Die fünfte Bitte hat er nicht für sich gesprochen, sondern nur seine Jünger sprechen gelehrt; er, der den Anspruch erhebt, anderen Vergebung ihrer Sünde zuzusprechen, kann sich selbst keiner Sünde bewußt gewesen sein. Zur Erklärung dieser Tatsache reichen die aus unserer eigenen Erfahrung hergenommenen Maßstäbe nicht hin; wir müssen es vielmehr dankbar hinnehmen, wenn Jesus uns einen Einblick in sein eigenartiges Selbstbewußtsein tun läßt und uns so offenbart, wo wir Trieb und Kraft seines sittlichen Handelns zu suchen haben. Er hat die Gewißheit in sich getragen, daß er Sohn Gottes in einzigartigem, allen Menschenkindern außer ihm schlechthin unerreichbarem und unerfahrbarem Sinn sei, der Sohn, in dem Wesen und Willen des Vaters Gestalt gewonnen habe.

In demselben Wort, in welchem Jesus bescheidenlich Verzicht leistet auf das Prädikat der Allwissenheit, die Gott allein besitze, und das ebendeshalb unter keinen Umständen als eine spätere Eintragung in das evangelische Lebensbild Jesu aus Anschauungen und Bedürfnissen der späteren Gemeinde heraus angesehen werden kann, weist er gleichzeitig sich als dem „Sohn“ die Stellung an, die ihn über die Menschen, ja selbst über die Engel erhebt und unmittelbar mit Gott verbindet (Mark. 13,32). Denn wenn es zunächst auch nur der Sinn der Aussage ist, daß Jesus als der „Sohn“ doch am ehesten imstande sein müßte, Gottes Gedanken und Entschlüsse zu kennen, so zeigt doch der eigentümlich steigende Aufbau in dem Satz zur Genüge, daß der Ausdruck „Sohn“ die Bezeichnung für eine Würde sein soll, die Rang und Würde der Menschen, ja selbst der Engel, weit hinter sich läßt.

Auch in dem Gleichnis von den ungetreuen und meuterischen Weingärtnern (Luk. 20,13f.; vgl. Matth. 21,37 f.) nennt sich Jesus den Sohn und Erben schlechthin. Es mag zu-

gegeben werden, daß in der Deutung dieses Gleichnisses schon von den Synoptikern allegorische Umbildungen und Deutungen vorgenommen sind \*); aber die Gegenüberstellung von Knechten und Propheten auf der einen Seite und dem Sohn auf der andern, die dem Gleichnis sicher ursprünglich angehört hat, und die ganz selbstverständliche Deutung des „Sohnes“ auf Jesum bleiben davon unberührt.

Es ist also nach diesen beiden Stellen ein unbestreitbares Ergebnis, daß Jesus auch nach dem Referat der Synoptiker sich in ganz anderem und eigenartigerem Sinne Sohn Gottes genannt hat, als die Mitglieder des Gottesreiches, daß er sich als „Sohn schlechthin“ aus dem Zusammenhang mit den Menschen herausgestellt und den Menschen gegenüber an die Seite Gottes gestellt hat, und daß er in der Tatsache seiner Gottessohnschaft in diesem einzigartigen Sinn und in dem Bewußtsein dieser Gottessohnschaft die Vermittlung und die Verwirklichung der göttlichen Heilsratschlüsse an seine Person gebunden gedacht hat.

Darum ist es nicht Zufall, daß Jesus sich nirgends mit seinen Volksgenossen oder auch nur mit den Genossen des Gottesreiches, den Jüngern, zusammenschließt, wenn er von Gott als dem Vater redet. Er sagt entweder „euer Vater“ oder „mein Vater“; und es ist sehr wohl begreiflich, daß die Juden davon geradezu den Eindruck der Gotteslästerung empfingen, weil er sich damit Gott gleichstelle, wenn er ihn seinen eigenen Vater nenne (Joh. 5,18).

Hier erst beginnt das eigentliche Geheimnis der Person Jesu, das Geheimnis auch seines Selbstbewußtseins. Denn ein Sohnesbewußtsein derart, wie es diesen Aussagen zu Grunde liegt, läßt sich nicht etwa als geradlinige Fortsetzung und Ergänzung aller der Aussagen verstehen, die uns von natürlich-menschlichen Zügen im Lebensbilde Jesu, von seiner Versuchlichkeit und von seiner Demut, Kunde geben, als läge in dem Sohnesbewußtsein das Gefühl der Verantwortung dem Vater gegenüber und die Pflicht der gehorsamen Unterwerfung unter den Willen des Vaters beschlossen. Nicht „weil er Sohn war“, sondern „ob w o h l e r S o h n w a r“, lernte er Gehorsam“, heißt es im Hebräerbrief. Dieser Satz läßt sich in der Tat auf das in den Evangelien gezeichnete Bild des geschichtlichen Jesus anwenden; er um-

---

\*) So Pfeiderer, Urchristentum I, S. 375 f.; und ähnlich Jülicher. Gleichnisreden Jesu, S. 406.

schreibt auch in durchaus zutreffender Weise den Inhalt seines Selbstbewußtseins. Denn wenn auch der Begriff der Gottessohnschaft im Sinne des Hebräerbriefes und im Sinne Jesu sich nicht decken, so dürfen wir doch jedenfalls schon aus den beiden vorher erwähnten Worten schließen, daß gerade die Seite an dem Selbstbewußtsein Jesu, die Maß und Grenze des Natürlich-Menschlichen überschreitet, in dem Gedanken der Gottessohnschaft ihren Ausdruck findet. Und wir werden ohne weiteres vermuten dürfen, daß Jesus, wenn er den Ausdruck „der Sohn“ auf sich anwendet, damit nicht ein Unterordnungsverhältnis und damit verbunden eine Summe von Pflichten und Aufgaben umschreiben will, sondern eine Würdestellung, die sich aus dem nahen Verhältnis zu Gott ergibt, der ebenso sein Vater in besonderem Sinne ist, wie er sein Sohn in einzigartigem Sinne. Und diese Würdestellung wird sich dann da, wo es sich um seine Lebensaufgabe handelt, umsetzen in eine Summe von Gaben, Fähigkeiten und Kräften, die ihn in den Stand setzen, den Anforderungen seiner Lebensaufgabe in vollem Umfange gerecht zu werden.

Diese Vermutung wird durch Matth. 11,25 ff. = Luk. 10,22 ff. zur Gewißheit erhoben. Die Worte werden im ersten Evangelium ohne jeden bestimmten geschichtlichen Anlaß mit einer ganz allgemein gehaltenen Formel eingeführt, die nur literarischer Notbehelf ist. Aber sofort der erste Satz verrät, daß das Selbstbekenntnis Jesu aus einer ganz bestimmten Situation herausgewachsen ist. Es muß ein offensichtlicher Erfolg der Tätigkeit Jesu vorausgegangen sein. Darum wird es eine zutreffende geschichtliche Erinnerung sein, die der dritte Evangelist aufbewahrt hat, wenn er die Worte von Jesu unter dem Eindruck der Berichte gesprochen sein läßt, welche die Jünger von ihrer reichgesegneten Missionsarbeit geben konnten, die sie im Auftrage Jesu getan hatten. Jesus hatte sie ausgesandt, das Reich Gottes zu verkündigen, in dessen Geheimnisse er sie eingeführt hatte. „Alles dieses“, was Gott vor Weisen und Verständigen verborgen, Unmündigen dagegen geoffenbart hat, ist daher auf nichts anderes zu deuten, als auf eben diese Geheimnisse des Gottesreiches, das zu verkündigen und zu verwirklichen Jesu Lebensaufgabe ausmachte. Und wenn Jesus in jubelndem Dank gegen Gott wegen dieses zwiespältigen Erfolges der Predigt vom Gottesreich ausbricht, so ist es im letzten Grunde ein Aus-

druck seiner Freude darüber, daß Gott dem Evangelium einen Inhalt gegeben hat, welcher diese so überaus merkwürdig gearteten Erfolge mit Notwendigkeit nach sich zog. Freudige Übereinstimmung mit dem Beschluß Gottes, der es so gewollt, klingt uns als Grundton aus diesem ersten Satze entgegen. Das einleitende „Ich danke dir Gott“ verbietet durchaus die Auffassung, als sei Jesu erst in diesem Augenblick auf Grund der Jüngerberichte der volle Einblick in das Wesen des Evangeliums zu teil geworden. Vielmehr darin ist seines Herzens Jubel begründet, daß Gott durch diese eigentümlich verschiedenartigen Erfolge des einen Evangeliums bei Weisen und Unmündigen mit dem Siegel göttlicher Wahrheit gleichsam urkundlich beglaubigt hat, was seines Herzens unveräußerlicher Besitz schon längst gewesen war, was aber außer ihm und neben ihm in keines Menschen Herz je gekommen war, daß nämlich das Evangelium des Heils für die Menschen diese und keine andere Art an sich tragen müsse, wenn es die gottgewollten Absichten erreichen solle.

Diese unerschütterliche Gewißheit drängt ihm das Selbstbekenntnis auf die Lippen: „Alles ward mir von meinem Vater übergeben“, das nur im Zusammenhang mit jenem einleitenden Satze seine eindeutige Erklärung findet. Aus diesem Grunde verbietet es sich, das Wort in eine sachliche Parallele zu dem Wort aus dem Munde des Auferstandenen zu bringen: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“; andererseits aber darf der Sinn der Aussage doch auch nicht so eingeschränkt werden, als wäre hier lediglich das Bild von Lehrer und Schüler auf das Verhältnis Gottes zu Jesu übertragen worden, als handelte es sich nur um Mitteilung einer Erkenntnis oder einer Summe von Erkenntnissen, die Jesus an andere weiterzugeben befähigt werden sollte, sodaß daraufhin auch von diesen anderen dasselbe gesagt werden konnte, wie hier von Jesu: Alles ist ihnen übergeben worden\*). In Anknüpfung an die einleitende Aussage soll es vielmehr augenscheinlich umfassender bedeuten: „Alles, was dazu gehörte, um die eben erwähnten Heilspläne in der gottgewollten Art zur Durchführung zu bringen, und was zur Erreichung des 11,25 geschilderten Erfolges notwendig war, ist mir von meinem Vater als Gabe und als

---

\*) So urteilt Harnack, Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, S. 208.



Aufgabe anvertraut worden". Beachten wir, daß nach der Wortstellung im griechischen Text sowohl das Wort „mir“ als die Worte „von meinem Vater“ einen sonderlichen Ton haben, so kommt in dem Satze das zwiefache Bewußtsein Jesu zum Ausdruck, daß sein Tun und Lehren den Anspruch erheben dürfen, wirkliche Gottesoffenbarung zu sein, und sodann, daß außer ihm und neben ihm niemand in Betracht komme, der göttliche Wahrheit und göttliches Heil zu vermitteln imstande wäre. Diese beiden Seiten der Aussage finden nacheinander ihre nähere Erläuterung und gewissermaßen ihre nähere Begründung in den folgenden beiden kleinen Sätzen, in denen das eigentümliche Selbstbewußtsein Jesu seine markanteste Ausprägung erhalten hat.

Hier sind wir nun freilich genötigt, vorweg einige Bemerkungen über den Text zu machen. Er lautet bei Matthäus: „Und niemand kennet den Sohn genau, außer der Vater, noch kennet den Vater jemand genau, außer der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren.“ Die Lukasstelle hat ursprünglich wahrscheinlich den Wortlaut gehabt: „Und niemand hat erkannt, wer der Sohn ist, außer der Vater, und wer der Vater ist, außer der Sohn, und wem es der Sohn geoffenbart haben wird.“ Gewichtige Handschriften bringen außerdem bei Lukas die beiden Sätze von der Erkenntnis des Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn in umgekehrter Reihenfolge: eine Änderung, die wahrscheinlich durch die Form des Zeitwortes bei Lukas hervorgerufen ist. Auf diese Form des Zeitwortes hat nun freilich Harnack, welcher in der vorher erwähnten Schrift über „Sprüche und Reden Jesu“ unserer Stelle einen eigenen Exkurs gewidmet hat, großes Gewicht gelegt und den Worten eine Deutung gegeben, durch die sie ihre charakteristische Tiefe und Eigenart nahezu gänzlich verlieren. Nicht ein stets bestehendes Verhältnis des Sohnes zum Vater werde hier ausgesagt, sondern es handle sich durchweg um einen geschichtlich gewordenen Tatbestand; Jesus habe nun, d. h. aus den Erfolgen seiner Wirksamkeit, den Vater kennen gelernt.

Wäre diese Auslegung richtig, so müßte das Zeitwort mit derselben Deutung auch bei der Aussage über die Erkenntnis des Sohnes durch den Vater ergänzt werden. Aber hier erwarten wir unter allen Umständen das Präsens; denn der Satz hat keinen Sinn, daß der Vater erst aus den Erfolgen der Wirksamkeit Jesu den Sohn kennen ge-



lernt habe. Daraus geht hervor, daß das Zeitwort, wenn es ursprünglich im Text des Lukas oder gar in der dem Lukas und Matthäus zu Grunde liegenden Herrnwortquelle in der Form der Vergangenheit gestanden hat, aus dem Aramäischen, das Jesu Muttersprache war, durch Übersetzung einer Verbalform entstanden ist, die ebenso von der Gegenwart, wie von der Vergangenheit gedeutet werden konnte, und die dementsprechend im Griechischen eine so verschiedenartige Übersetzung erfahren konnte, wie an unserer Stelle im ersten und dritten Evangelium. Sicher ist jedoch, daß nur der erste Evangelist den Sinn der Aussage richtig wiedergegeben hat. Ein wenig dürfte doch auch ins Gewicht fallen, daß wir nicht ohne Grund mit ungünstigem Vorurteil an den Text des ersten Evangeliums herangehen dürfen, das die Herrnworte, wie Harnack selbst zugibt, im allgemeinen wortgetreuer nach der Quelle wiedergibt, als das dritte Evangelium.

Harnack freilich entledigt sich der seiner Auslegung im Wege stehenden Schwierigkeiten und Unebenheiten dadurch, daß er, unter Berufung auf das Zeugnis einer aus dem vierten Jahrhundert stammenden Handschrift einer altlateinischen Übersetzung der Evangelien, behauptet, der Satz von der Erkenntnis des Sohnes durch den Vater habe ursprünglich im Text des Lukas überhaupt nicht gestanden. Ich glaube kaum, daß er mit diesem radikalen Vorgehen auf Beifall wird rechnen dürfen; denn die beiden Hauptgründe, die er für sein Urteil beibringt, daß der Satz nicht zu dem Wortlaut und nicht zu dem Inhalt der übrigen Aussage passe, würden nach den sonst allgemein befolgten Grundsätzen in dem wissenschaftlichen Betrieb der Textherstellung eher als Merkmal der Ursprünglichkeit gelten müssen. Überdies sind beide Gründe nur dann stichhaltig, wenn die Auslegung des Satzes „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn“ und des anderen Satzes „Alles ist mir übergeben von meinem Vater“, die Harnack vorträgt, zu Recht besteht. Aber wir haben eben darum auch das Recht, umgekehrt zu sagen: Sobald durch textkritische Erwägungen gefordert wird, den Satz von dem Erkennen des Sohnes durch den Vater für einen unentfernbaren Bestandteil des ursprünglichen Textes zu halten, ist die Unhaltbarkeit der Harnackschen Auslegung jener Sätze erwiesen. Denn dann fordert die völlig parallele Ausdrucksweise in den beiden Sätzen, daß die Gotteserkenntnis Jesu ebensowenig erst den

geschichtlichen Thatfachen seiner Wirksamkeit und ihrer Erfolge ihre Entstehung verdankt, wie die Erkenntnis des Sohnes durch den Vater, sondern daß sie einen bei ihm als dem Sohn selbstverständlich vorhandenen Besitzstand bezeichnet. Und ebenso sind wir nun berechtigt, aus der Bemerkung Harnacks, „daß man den Satz von der Erkenntnis des Sohnes durch den Vater in diesem Zusammenhange nicht erwarte, da es sich in dem lobpreisenden Gebet am Anfang und am Schluß um nichts anderes als um Gotteserkenntnis handle“, den folgerichtigen Schluß zu ziehen, daß dieser Satz, wenn er zum ursprünglichen Bestande des Textes gehört, eine Deutung des unmittelbar vorangehenden Wortes fordert, durch die er selbst genügend vorbereitet wird. Man darf also die Aussage: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater“ nicht so verstehen, als handle es sich in ihr nur um die Mitteilung der Gotteserkenntnis an Jesum. Sind wir mit der Deutung, die wir den Worten gegeben haben, im Recht, dann ist der von Harnack gestrichene Satz nicht überflüssig, sondern enthält im Gegenteil den eigentlichen Kernpunkt und Höhepunkt des Selbstbewußtseins Jesu.

„Niemand erkennet den Sohn außer der Vater.“ Die Worte sind nicht klagend oder anklagend gesprochen. Nein, das ist offenbar gerade das Große und Herrliche nach Jesu Meinung, daß niemand außer dem Vater den Sohn kennt. Wir dürfen dem Satze im Sinne Jesu ohne weiteres die negative Wendung geben: Wenn mich, den Sohn, noch andere so genau kenneten, wie der Vater, so könnte ich nicht mit so zuversichtlicher Gewißheit sagen, daß mir alles von meinem Vater übergeben ward. Der Inhalt der Aussage wird durchaus nicht erschöpft, wenn man nur den Gedanken herausliest, daß der Vater den Sohn genau kenne. Diese Wahrheit würde auch nicht genügen zur Begründung der Gewißheit, der Jesus in dem vorausgestellten Satze Ausdruck gibt, daß er seine ganze Heilsmitteltätigkeit ausschließlich auf Gott zurückführen dürfe, und daß deshalb all sein Tun nach Ursprung, Inhalt und Erfolgen Offenbarung Gottes genannt werden dürfe. Die Eigentümlichkeit des Satzes beruht in der stark negierten Form „niemand außer der Vater“. Jeder Dritte ist dadurch zunächst völlig ausgeschlossen. Und wenn das Verhältnis Gottes zu Jesu hier im Bilde als Verhältnis des Vaters zum Sohn dargestellt wird, so soll das Bild selbstverständlich zugleich auf den

tiefften Grund dieser wechselseitigen Erkenntnis hindeuten. Findet diese wechselseitige Erkenntnis aber ausschließlich zwischen Gott und Jesu statt, so kommt für die Anwendung jenes Bildes außer Gott und Jesu niemand in Betracht. Kurz, Jesus nennt sich hier Sohn in einzigartigem, schlechthin unwiederholbarem Sinn; und nur diejenige Deutung des Bildes ist zulässig, aus welcher jene Tatsache der gegenseitigen, ausschließlichen Erkenntnis sich selbstverständlich und notwendig ergibt.

Ebendarum kann es bei der Deutung des Bildes auf ein besonderes Liebes- und Vertrauensverhältnis, das zwischen Gott und Jesu, wie zwischen Vater und Sohn, besteht, nicht sein Bewenden haben, sondern man muß tiefer greifen zu dem Gedanken einer zwischen Sohn und Vater bestehenden Verwandtschaft ihres inneren Wesens. Weil niemand außer dem Vater Art von des Sohnes Art an sich hat, deshalb ist ihm allein das Verständnis für die Art des Sohnes und eine Erkenntnis seines Wesens zugänglich; deshalb konnte von ihm allein dem Sohn ein Auftrag zu teil werden, dessen Erledigung die Einheit mit Gott in Gesinnung, Wesen und Willen voraussetzte. Wenn es natürlichen Menschenkindern gegeben wäre, das Wesen des Sohnes zu erkennen, d. h. wenn sie Art von seiner Art an sich hätten, die ihnen den Zugang zum Verständnis seines Wesens offenbarte, so würde er für sich und sein Tun nimmermehr den Anspruch haben erheben können, Offenbarung Gottes zu sein. Darum erscheint es nur als eine andere Wendung desselben Gedankens, wenn Jesus fortfährt: „Und niemand erkennet den Vater, außer der Sohn.“

Nicht das will Jesus in diesem zweiten kleinen Satz zum Ausdruck bringen, daß niemand außer der Sohn Gott als Vater erkenne. Das wäre ein Irrtum und eine Überhebung Jesu gewesen; denn diese Erkenntnis war schon den Frommen des alten Bundes zugänglich. Vielmehr der Satz redet von der Erkenntnis des eigentümlichen, allen Menschen, auch denen, die Gott außer und neben Jesu Vater zu nennen wagen, verborgenen Geheimnisses seines Wesens und Willens, wie es aus der eigentümlichen Art der Verwirklichung seiner Heilsratschlüsse abzulesen ist, die allen Menschen ohne Ausnahme als eine neue, schlechthin uner-

hörte, weil natürlich-menschlicher Denk- und Sinnesart völlig zuwiderlaufende Offenbarung von Gott her erscheint und erscheinen muß, — nur Christo nicht, weil er der Einzige ist, dessen Seele von den tiefsten Gedanken und Beweggründen des barmherzigen, göttlichen Liebesratschlusses erfüllt war, schon bevor dieser zur Wirklichkeit wurde. Niemand hat eine volle Erkenntnis dieser Art des Vaters, außer der Sohn. Weil der Sohn dem Vater wesens- und willensverwandt ist, deshalb und nur deshalb hat er ein Organ des Verständnisses für den Vater, das allen Menschen außer ihm abgeht. Das will Jesus damit zum Ausdruck bringen, wenn er sich in prägnantem Wort den „Sohn schlechthin“, und wenn er Gott im Verhältnis zu ihm den „Vater schlechthin“ nennt.

Auf dieses Bewußtsein der ausschließlichen Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn, von Sohn und Vater in der Einheit ihres Wesens und Willens gründet sich Jesu Gewißheit, der Träger der Offenbarung zu sein, außer dem es keinen zweiten gibt: „und wem es der Sohn will offenbaren“. Den Törichten und Unmündigen will er es offenbaren. So hat er es bisher gehalten; und er weiß, daß er damit im Sinn und nach dem Willen seines Vaters gehandelt hat. Soeben hat er ja Gott dafür gedankt, daß er ihm durch die Erfolge Recht gegeben hat. Und in diesem Sinne weiter arbeiten, wie er es ja auch wirklich sofort tut, wenn er in unmittelbarem Anschluß an sein Selbstbekenntnis seine liebevoll werbende Stimme ertönen läßt: „Her zu mir alle, die ihr euch abmüht und belastet fühlt, daß ich euch erquickel!“, heißt für ihn, die Zwecke und Heilsabsichten des Vaters verwirklichen, heißt ein Verständnis für des Vaters Art verbreiten, heißt schließlich nichts anderes, als ein Verständnis für sich selbst und seine Eigenart vermitteln.

In dieser so begründeten Einheit des Sohnes mit dem Vater ruht die Wurzel der Eigenschaften, die den Menschen das Vertrauen einflößen können, ihn zu ihrem Führer und Berater zu erwählen. Nicht hochfahrend streng ist er in seinem Urtheil, wie die, welche sich ihnen sonst zu Führern anbieten, wie die Phariseer und Gesetzesgelehrten, sondern den Niedrigen und Verachteten wendet er sein Herz zu und nimmt sich mit milder Nachsicht und liebevoller Sanftmut derer an, die sich seiner Leitung und Zucht anvertrauen. Sein eigenstes Wesen ist erbarmende Liebe, ein Abglanz der erbarmenden Vaterliebe Gottes: darum ist sein



Joch sanft und seine Last leicht. Weil er nach seinem innersten Wesen sich gedrungen fühlt, sich gerade der Müh-seligen und Bedrückten, der in ihrer Unmündigkeit Hilfsbedürftigen, der in ihrer Unwissenheit Unbefriedigten, der Armen am Geist anzunehmen: darum ist sein Joch sanft und seine Last leicht. Sie werden Ruhe finden für ihre Seelen in der Erfüllung des göttlichen Willens, weil sie von einem Lehrer in die Schule genommen werden, in dem der grundgütige und erbarmungsreiche Gott selbst ihnen entgegentritt.

So verschwistern sich in diesem Selbstbekenntnis und Heilandsruf unendliche Demut und unendliche Hoheit: eine Paarung, die jeder Annahme einer Erfindung oder Erdichtung spottet, und die nur in dem Selbstbewußtsein dessen Wahrheit und Wirklichkeit werden konnte, der als „der Sohn“ des Vaters Art an sich trug, und der sich ebendeshalb mit liebevollem Werben an die Törichten und Unmündigen, an die Müh-seligen und Beladenen wandte.

Die Übereinstimmung unserer Stelle mit der Redeweise Jesu im vierten Evangelium ist freilich für die, welche dieses Evangelium als Geschichtsquelle aufgegeben haben, unbequem; und es wird uns nicht wunder nehmen, wenn Harnack sein Urteil über das Wort, sowohl in der Fassung des ersten als in der Fassung des dritten Evangeliums, kurz und bündig dahin abgibt, daß es „johanneisch“ und unhaltbar sei. Aber ist es zweifellos in der bei Matthäus und Lukas vorliegenden Form Bestandteil der Redequelle gewesen, die von johanneischen und paulinischen Einflüssen und von Einflüssen der späteren Gemeindegemates unberührt geblieben ist, kann deshalb an Bestreitung seiner Ursprünglichkeit im Ernst überhaupt nicht gedacht werden, so dürfen die Verteidiger der Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums Gewicht auf die angesichts unserer Stelle unbestreitbare Tatsache legen, daß auch des synoptischen Christus Selbstbewußtsein und Rede zu einer solchen Höhenlage sich hat aufschwingen können.

Von der hohen Warte dieses Selbstbekenntnisses aus halten wir Umschau über das ganze weite Gebiet der evangelischen Berichte und lassen die Bilder aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu an unserem geistigen Auge vorüberziehen, mit ihren Höhepunkten und ihren Tiefpunkten, mit ihren Erfolgen und mit ihren Mißerfolgen. Wir sehen Jesum lehrend, heilend, Dämonen austreibend, mit Zöllnern und



Sündern zu Tische sitzend, in seelsorgerischer Arbeit an seinen Jüngern und am Volk, im heißen Kampf mit den regierenden Kreisen und mit den geistigen Führern des Volkes: überall empfangen wir den Eindruck unendlicher Hoheit und zugleich unendlicher Herablassung. Seine ganze Berufsarbeit ist getragen von dem eigenartigen Sohnesbewußtsein, das in dem Selbstbekenntnis Matthäus 11,25 ff. seinen klassischen Ausdruck gefunden hat.

Jesus als Lehrer zunächst! Einer der modernsten Kritiker der Evangelien und damit des Lebens und der Lehre Jesu, Wellhausen, erhebt in seiner „Einleitung in die drei ersten Evangelien“ (S. 94) die Anklage, man habe über das Selbstbewußtsein Jesu bis zum Überdruß viel geredet und geschrieben, dabei aber durchweg das direkteste, echteste und wichtigste Zeugnis, welches in der Säemanns-Parabel liege, nicht gewürdigt. Hier stelle sich Jesus allem Volk einfach als Lehrer vor und spreche über seine Arbeit und über seine Erfolge in einer Weise, wie es ein anderer Lehrer auch tun könnte. Daraus gehe hervor, daß er das Lehren, natürlich über den Weg Gottes, für seinen eigentlichen Beruf halte.

Lassen wir es einmal gelten: Jesus wollte ein Lehrer sein! Aber der Inhalt seines Selbstbewußtseins ist doch damit nicht umschrieben, daß er diesen Anspruch erhob. Das Selbstbewußtsein eines Lehrers erschöpft sich doch nicht darin, daß er überhaupt Lehrer sein will, sondern erst darin prägt es sich aus, was und wie er zu lehren verspricht, und vor allem in dem, was er an neuen Erkenntnissen bringen zu können beansprucht. So ist auch das Selbstbewußtsein Jesu als eines Lehrers das Bewußtsein davon, daß der Inhalt seiner Verkündigung etwas schlechthin Neues und Unerhörtes sei, daß der „Weg Gottes“, der auch nach Wellhausen den eigentlichen Gegenstand der Lehre Jesu ausmache, von keines Menschen Fuß je betreten worden sei, außer ihm selbst, der in seinem Sohnesbewußtsein den Wegweiser besaß, welcher ihn den Anfang des Weges zu finden, die Richtung des Weges inne zu halten und das Ziel des Weges klar zu erkennen befähigte. Aus diesem Bewußtsein hat er für sich das Recht entnommen, sich als den einzig kundigen und zuverlässigen Führer auf diesem Wege anzubieten und alle, welche außer ihm etwa den gleichen Anspruch erheben wollten, Führer und Leiter des Volkes zu sein, als Verführer des Volkes, als blinde Blindenleiter zu brandmarken.

Die Menge gibt ihrem Erstaunen über die Eigenart und Kraft der Synagogenpredigt Jesu in den Worten Ausdruck: „Eine neue Lehre, die nur aus göttlicher Vollmacht stammen kann!“ So steht's auch in dem Selbstbewußtsein Jesu geschrieben. Und seine göttliche Vollmacht weiß er darin begründet, daß er der Sohn ist, der allein das Wesen des Vaters, die erbarmende Liebe, an und in sich trägt. Darum faßt er seine Aufgabe in das Wort zusammen: „Nicht Gerechte bin ich gekommen zu rufen, sondern Sünder“ (Matth. 9,13); darum stellt er in der Antwort an Johannes den Täufer die Tatsache, daß den Armen das Evangelium gepredigt wird, nachdrucksvoll an den Schluß; das ist seine eigentliche Lebensaufgabe (Matth. 11,5 = Luk. 7,22); darum vergleicht er seinen Beruf mit dem eines Arztes, dessen nicht die Gesunden, sondern die Kranken bedürfen (Luk. 5,31 = Matth. 9,12); darum wendet er auf sich das Bild des Hirten an, der dem verlorenen Schafe nachgeht und sucht, bis er's findet (Matth. 18, 12—14 = Luk. 15, 4—7); darum beginnt er seine große programmatische Rede, die sogenannte Bergpredigt, mit der Seligpreisung nicht der Satten und Selbstgerechten, der Klugen und Weisen, sondern der innerlich Unbefriedigten und geistig Armen (Matth. 5,3); und er weiß, daß er den Willen seines Vaters erfüllt, wenn er hierin dem Zuge seines Herzens folgt. Sein Reden und Handeln in diesem Hauptstück seines Wirkens gründet sich nicht etwa bloß auf eine Erkenntnis, die ihm von Gott her zu teil geworden wäre, sondern auf den Ausfluß seines eigenen Wesens, das göttlicher Art ist.

Und göttliche Befugnisse nimmt er deshalb unmittelbar für sich in Anspruch, wenn er es wagt, auf Erden Sündenvergebung zuzusprechen, was sonst nur Gott im Himmel zusteht (Mark. 2,10 und sonst). Das Bewußtsein von der Einheit seines Willens mit dem göttlichen Willen, d. h. also sein Sohnesbewußtsein kommt auch in seiner Stellung zum alttestamentlichen Gesetz zur Geltung. Auch hier greift er in göttliche Vorrechte und Vollmachten ein. Herr über den Sabbat kann nur einer sein, der Gesetzgeber selbst. Unternimmt er es also, das Gesetz zu meistern, so stellt er sich damit dem Gesetzgeber, das ist Gott, an die Seite. Und das eigentümlich Großartige liegt darin, daß seine autonome Stellung dem alttestamentlichen Gesetz gegenüber keinen reflektierenden Zug, geschweige denn eine revolutionäre Art an sich hat, sondern als die einfache und durch-

aus natürliche Form erscheint, in der sich sein Selbstbewußtsein äußert. Das Gesetz und die Propheten sind ihm Kundgebungen des göttlichen Willens von unvergänglicher Bedeutung. Er ist sich dessen bewußt, daß er nicht gekommen ist, sie aufzulösen, sondern sie in seinem Tun und Lehren zu vollkommener Darstellung zu bringen. Aber er bringt sie zur Darstellung, indem er sich selbst und sein eigenes Bewußtsein zur Darstellung bringt; und es ist ihm ganz selbstverständlich, daß er in Gesetz und Propheten, die doch göttlicher Wille sind, sich selbst und sein Selbstbewußtsein wiederfinden muß. Unterordnung unter den göttlichen Willen und Behauptung des persönlichen Selbstbewußtseins liegen für ihn nicht auseinander, sondern ineinander. Auch wo uns seine Gesetzesauslegung anmutet wie eine Aufhebung der alttestamentlichen Gesetzesvorschriften nach ihrem, wie wir meinen, klaren Wortlaut, empfindet er selbst doch das, was er dem Wortlaut des Gesetzes mit seinem „Ich aber sage euch“ entgegenstellt, niemals als einen Gegensatz zum Willen Gottes, sondern stets als den dem Wortlaut des alttestamentlichen Gesetzes eigentlich zu Grunde liegenden göttlichen Willen, der ja doch mit seinem eigenen Willen übereinstimmen muß.

Aber Jesus hat nicht nur das Bewußtsein, daß er mit seiner Gesetzesauslegung den Willen Gottes treffe, und daß er auf diesem Wege eine richtige Einsicht in den Willen Gottes vermittele, er ist vielmehr von der Überzeugung beseelt, daß er die Erfüllung des göttlichen Willens erleichtere, ja überhaupt erst ermögliche, wenn er lehre, daß hinter der großen Summe der einzelnen äußeren Gebote immer wieder nur die eine und einheitliche Forderung einer rechten, gottgefälligen Gesinnung und Herzensrichtung verborgen liege: „das Gesetz und die Propheten sind erfüllt, wenn ihr für euer Verhalten die einfache Grundregel maßgebend sein laßt, daß ihr den Leuten tut, was ihr für euch von ihnen wünscht“, so heißt es in der Bergpredigt (Matth. 7,12); und an anderer Stelle: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen und deinen Nächsten so, wie du als natürlicher Mensch dich selbst zu lieben pflegst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten“ (Matth. 22,37—40). Es gilt also auch für die Gesetzesauslegung der Bergpredigt das Wort: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“ (Matth. 11,30). In Jesu Schule werden seine empfänglichen Hörer Ruhe finden für ihre Seelen in der Erfüllung des Willens Gottes, weil sie in

seiner Schule das Wesen der göttlichen Liebe kennen lernen, weil sie in seiner Nachfolge die Vaterliebe Gottes an ihren Herzen erfahren, und weil sie unter seiner Leitung und Zucht mühelos voranschreiten auf dem Wege zur Vollkommenheit in der Liebe, wie der himmlische Vater vollkommen ist (Matth. 5,48).

Die Gesetzesauslegung der Bergpredigt ist wahrlich nicht denen zuliebe gesprochen, die sich unablässig abmühen, durch Mehrung ihres Wissens und durch peinlich genaue Erfüllung des äußeren Gesetzesbuchstabens das Ziel der Gottwohlgefälligkeit zu erreichen, und die nun in stolzem Selbstgefühl auf das durch eigene Kraft Erreichte pochen. Nein, denen will sie Trost und Hilfe bringen, die sich immerwährend abmühen und sich trotzdem immerwährend innerlich belastet fühlen. Damit setzt sich Jesus in den denkbar schärfsten Gegensatz zu der hochmütigen Selbsteinschätzung und dem Tugendstolz der Phariseer. In dem Rodez ihrer Schultheologie stand es nicht geschrieben, daß die barmherzige Vaterliebe Gottes gerade den reuigen, unter dem Gefühl der eigenen Untüchtigkeit und unter dem Druck der Schuld seufzenden Sünder mit besonderer Liebe umfasse. Das war aber der Herzpunkt des Selbstbewußtseins Jesu, der Herzpunkt deshalb auch seiner Heilsbotschaft; und Jesus hätte sich selbst aufgeben müssen, hätte er diesen Kampf mit den Phariseern nicht aufnehmen und unerbittlich bis zum Ende durchführen wollen.

Darum ist aber auch für alle Zeiten dem Bewußtsein Jesu um den „Weg Gottes“ nichts so zuwider, als wenn man die Stärkung des Willens zum Guten und die Steigerung des sittlichen Kraftgefühls bei den Menschen als einzigen Zweck und Erfolg von Jesu Sendung und Botschaft hinstellt. Vielmehr hat sich Paulus als seines Herrn und Meisters getreuester und verständnisvollster Schüler ausgewiesen, wenn er alles vom Glauben, d. h. vom Verzicht auf alles eigene Können und Leisten, abhängig macht, und wenn er in der Überzeugung, daß die Wurzel aller sittlichen Kraft des Christen in dem Gefühl der eigenen Hilfsbedürftigkeit und Anzulänglichkeit liege, in Bezug auf sich selbst das wunderbar tiefe und, oberflächlich geurteilt, fast widersinnig klingende Wort prägt: „Wenn ich schwach bin, bin ich stark“ (2. Kor. 12,10). Nur im Verband mit dem Bewußtsein unserer Unvollkommenheit macht uns das Bewußtsein unserer sittlichen Verpflichtung zu Jesu wahren Schülern. Aber nicht darin, daß uns auf diesem Wege die sittliche Höhe der



Person Jesu verständlich wird, deren überwältigendem Eindruck wir uns nunmehr willig hingeben, liegt Ursprung, Freiheit und Kraft unseres sittlichen Handelns begründet, sondern darin, daß wir nun in der Schule und Nachfolge Jesu von der sich zu den Sündern herablassenden, die Sünden vergebenden Vaterliebe Gottes eine persönliche Erfahrung machen dürfen, die uns in der Betätigung unseres sittlichen Wandels immerdar trägt und stärkt.

Schwerer ist die Frage zu beantworten, welcher Art und welches Inhalts das Selbstbewußtsein Jesu gewesen ist, das ihn bei seinen Wundertaten beseelte, und welcher Art die Selbstbeurteilung, die ihm aus den mit den Wundertaten verbundenen Erfahrungen erwuchs.

Aus den Berichten der Evangelien geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß Jesus das Wundertun nicht zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe rechnete. Der Zweck seiner Sendung ist die Gründung und Vollenbung des Gottesreiches, und darum seine Hauptaufgabe für die Gegenwart die Verkündigung des Evangeliums vom Gottesreich, um die Herzen des Volkes für den Empfang des vollendeten Reiches geschickt zu machen. Darum entzieht er sich der Wunderhilfe heischenden Volksmenge, weil er sich dadurch an der Erfüllung seiner obersten Pflicht gehindert fühlt. Und mit großer Bestimmtheit ergibt sich aus den Berichten auch das andere, daß Jesus im Besitz unbeschränkter göttlicher Allmacht ebensowenig gewesen ist, wie im Besitz unbeschränkter göttlicher Allwissenheit, und daß die Gewißheit, sie zu besitzen, deshalb auch nicht einen Bestandteil seines Selbstbewußtseins gebildet haben kann. Sein Wundertun ist an bestimmte Voraussetzungen gebunden, so daß es ihm unter Umständen unmöglich ist, Wunder zu tun. Das Markus-evangelium erzählt ganz nüchtern und harmlos (Mark. 6,5), daß Jesus in seiner Vaterstadt Nazareth wegen des Unglaubens seiner Landsleute keine Wunder tun konnte. Und Jesus wundert sich nicht etwa über seine Unfähigkeit, Wunder zu tun, sondern über ihren Unglauben. Er hat das Bewußtsein gehabt, daß der Betätigung seiner Wunderkraft in dem Unglauben der Menschen eine Grenze gesetzt sei. Deshalb ist es auch durchaus unwahrscheinlich, daß sich für Jesus mit seinem Wundertun unmittelbar das Bewußtsein um seine übermenschliche, göttliche Art verbunden habe.

Auch im vierten Evangelium lenkt Jesus lediglich zum



Beweis für die Wahrheit des göttlichen Ursprungs und der göttlichen Art seiner Botschaft den Blick seiner Hörer immer wieder auf seine Wunderwerke hin. Sie sollen ihnen handgreiflich beweisen, daß die Worte, die er rede, nicht seine, sondern seines Vaters Worte seien; denn auch seine Werke seien ja nicht seine, sondern seines Vaters Werke. Seine Werke sind ein Beweis seiner göttlichen Sendung. Genau denselben Sinn hat die Betonung seiner Wundertaten in der Antwort an Johannes den Täufer (Matth. 11,5), deren Beweiskraft in der unmittelbaren Nebeneinanderstellung seiner Wundertaten und der Verkündigung des Evangeliums an die Armen liegt: das eine ist die göttliche Beglaubigung des andern.

Die Dämonenaustreibungen bilden eine besondere Spezies der Wundertaten Jesu, und sie werden von den synoptischen Evangelien auch besonders hoch gewertet. Die Gewißheit seiner göttlichen Art schöpft Jesus aber auch aus diesen Dämonenaustreibungen nicht. Er beweist freilich in überzeugender Gleichnisrede aus der bloßen Tatsache seiner Dämonenaustreibungen die Torheit des Vorwurfes, daß er mit dem Teufel, dem Obersten der Dämonen, im Bunde stehe. Seine Dämonenaustreibungen sind ein sichtbares Zeichen dafür, daß Gott mit ihm ist, und daß der Geist Gottes durch ihn wirkt. Aber wenn Jesus daraufhin seinen Anklägern zumutet, anzuerkennen, daß das Himmelreich zu ihnen gekommen sei, so soll man ihm nicht die triviale Anschauung zur Last legen, als sähe er in seinen vereinzelt Dämonenaustreibungen selbst die Verwirklichung des Gottesreiches gekommen. Vielmehr er weist in diesen Worten seine Gegner an, zu erkennen, daß er, vom Gottesgeist beseelt und von Gotteskraft erfüllt, mit all seinem Wirken dem Reich des Satans Abbruch tue und damit zugleich dem Himmelreich auf Erden eine Stätte bereite (Matth. 12,28).

Nur als Mittel zum Zweck dieses Nachweises konnten Dämonenaustreibungen, wie Wundertaten überhaupt, für Jesum in Betracht kommen. Wunder haben ja auch die Propheten getan. Die Vollmacht, Wunder zu tun und Dämonen auszutreiben, gab Jesus auch seinen Jüngern mit auf den Weg, als er sie aussandte, die Botschaft vom Gottesreich in weitere Kreise zu tragen. Auch die Dämonenaustreibungen der Pharisäerschüler erkennt Jesus als wirkliche Dämonenaustreibungen an. Darum taugen Wunder und Dämonenaustreibungen nicht zum Beweis für die Gottheit

Christi und für sein eigentümliches, alles menschliche Maß überschreitendes Selbstbewußtsein. Ja, sie gehören überhaupt nicht zu den charakteristischen und unbedingt notwendigen Merkmalen des Himmelreiches, das zu verkündigen und zu verwirklichen Jesu Lebensaufgabe ausmachte. Wäre das wirklich Jesu Meinung gewesen, daß in dem Maße, wie er durch Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen die in Kranken und Dämonischen wirksamen satanischen Mächte überwand, dem Himmelreich freie Bahn gemacht werde unter den Menschen, dann hätte er seine erste und heiligste Pflicht versäumt, wenn er sich vor dem Andrang der Menge, welche für Kranke und Dämonische Hilfe von ihm erbat, zurückzog. Und doch weiß derselbe Markus, der auf die Dämonenaustreibungen ganz besonderes Gewicht legt, zu erzählen, daß Jesus sich der Volksmenge entzogen habe, um durch seine Predigt die Sache des Himmelreichs fördern und damit seiner zur Zeit dringlichsten Berufsaufgabe genügen zu können.

Den Beweis für seine göttliche Art führt Jesus allein aus Art und Inhalt der göttlichen Offenbarung, deren Träger er ist, die allen Menschengedanken schlecht hin widerspricht und zu allem natürlich-menschlichem Wesen in vollkommenem Gegensatz steht, bei deren Verkündigung aber die verborgenen Saiten seines eigenen inneren Wesens miterklingen. Und mit diesem eigenartigen und durchaus nur ihm eigenen Sohnesbewußtsein stehen alle Aussagen der Evangelien in ursächlichem Zusammenhang, die von einem unvergleichlichen Hoheitsgefühl Jesu Zeugnis ablegen, und die allesamt geradezu als wahnwitzige Selbstüberhebung bezeichnet werden müßten, wenn Jesu Selbstbeurteilung nicht das Maß gewöhnlich menschlicher Selbsteinschätzung hätte überschreiten dürfen.

Was für einen gewaltigen Eindruck mußte es doch auf seine Hörer, die in jüdischer Tradition groß geworden waren, machen, wenn hier einer auftrat, der sich höher einschätzte, als Salomo in all seiner Herrlichkeit und Weisheit: „Hier ist mehr denn Salomo!“, der eine höhere Würde für sich in Anspruch nahm, als die alttestamentlichen Propheten: „Hier ist mehr denn Jonas!“ (Matth. 12,41. 42 = Luk. 11,30. 32), ja, der sich über die geheiligte Stätte der Gottesverehrung zu stellen wagte: „Hier ist mehr als der Tempel!“ (Matth. 12,6 ff.). Was viele Propheten und Gerechte zu sehen und zu hören begehrt haben, was sie aber nicht sehen und

hören durften, das ist seinen Jüngern zuteil geworden. Und er preist sie darum selig (Matth. 13,16. 17 = Luk. 10,23. 24 ff.). Und dieselben Jünger preist er selig für den Fall, daß sie um seiner willen Schmähungen und Verfolgungen erdulden müssen: ihr Lohn wird groß sein im Himmel (Matth. 5,11. 12 = Luk. 6,22. 23). Er ruft das Wehe aus über jeden, der einen seiner Anhänger ärgert (Mark. 9,42 = Matth. 18,6 = Luk. 17,2); hingegen wer einen seiner geringsten Anhänger auch nur mit einem Becher kalten Wassers trinkt, der wird seines Lohnes nicht verlustig gehen (Matth. 10,42). Und so hoch ist die Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung für die Menschen, daß jeder sich für oder wider ihn entscheiden muß: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet“. Gleichgültigkeit ihm gegenüber ist undenkbar (Matth. 12,30 = Luk. 16,23). Und die notwendige Entscheidung für oder wider ihn bringt die große Scheidung im Volk hervor: auf der einen Seite die, welchen alle Sünde und Lästerung, auch die Lästerung des Menschensohnes, vergeben wird. Denn der Name „Menschensohn“ bezeichnet ja das seinen Hörern unbekannte und bisher von ihnen noch nicht erkannte Geheimnis seiner Person; da bleibt also für sie noch immer die Möglichkeit der Erkenntnis von Art und Zweck seiner Sendung und damit die Möglichkeit der Umkehr und Errettung übrig: wenn sie gegen ihn sündigen, so wird es ihnen vergeben werden, denn sie wissen nicht, was sie tun. Und auf der anderen Seite die, welche erkannt haben, daß in ihm der heilige Gottesgeist wirksam ist, und welche trotzdem bewußt und trotzig sich gegen ihn auflehnen: ihnen wird nicht Vergebung zu teil in dieser und in jener Welt, weil für sie jedes Motiv zur Buße ausgeschlossen ist (Matth. 12,32 = Luk. 12,10). Überall also stellt er sich selbst, seine Person und das Verhalten zu ihr in den Mittelpunkt. Welch eine hohe Selbstbeurteilung!

Ungeachtet dieser Stellen, die wahrscheinlich sämtlich der alten Redenquelle angehört haben, und die insgesamt eine deutliche Sprache reden, zumal wenn man sie im Lichte des großen Selbstbekenntnisses Jesu aus Matthäus 11,25 ff. betrachtet, dürfte man wohl schwerlich den Mut finden, der Behauptung zuzustimmen, daß der Jesus der Synoptiker seiner eigenen Person im Rahmen des Evangeliums keine Stelle gegönnt habe. Wir werden uns im Gegenteil nicht darüber wundern, sondern es unter dem Eindruck dieser Aus-

sagen für ganz selbstverständlich erachten, daß Jesus die Stellung der Menschen zu Gott durchaus von ihrer Stellung zu seiner eigenen Person abhängig macht. Und das hat er auch nach dem Bericht der Synoptiker getan, wenn er hier diese Forderung auch nicht deutlich und ausdrücklich ein „Glauben an ihn“ genannt hat.

Denn was will das Fehlen dieses später geläufig gewordenen Ausdruckes für das Verhältnis der Christen zu Christo in Jesu Munde besagen? Hat Jesus doch immer und immer wieder ein Verhältnis zu seiner Person als Voraussetzung für seine Jüngerschaft verlangt, was unerhört wäre, wenn er sich in der Verwirklichung des Heils für den einzelnen nicht eine hervorragende, ja entscheidende Bedeutung beigemessen hätte. Alle Pflichten, ja selbst die dringlichsten Pflichten der Pietät, müssen schweigen, wenn es gilt, ihm nachzufolgen: „Laß die Toten ihre Toten begraben; du aber folge mir nach!“ (Luk. 9,60 = Matth. 8,22). Er hat es gewagt, die, welche ihm nachfolgen wollten, vor die auf den ersten Blick uns fast grausam erscheinende Bedingung zu stellen, alles, was ihnen teuer und wertvoll war, ja selbst Eltern und Geschwister zu verlassen um seines willen: „Wer Vater oder Mutter, Bruder oder Schwester mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert“, heißt es Matthäus 10,37. Und diese Forderung steigert sich Lukas 14,26 zu dem furchtbar ernsten und herben Wort: „Wenn jemand zu mir kommt und seinen Vater und Mutter, und Weib und Kinder und Brüder, ja selbst sein eigenes Leben nicht haßt, der kann mein Jünger nicht sein.“

Und ist es nicht geradezu eine Umschreibung der Forderung des „Glaubens“ an seine Person, die man in seinem Munde vermisst, wenn er in einem wiederum aus der alten Redenquelle stammenden Worte ein dauerndes Bekenntnis nicht bloß zu dem von ihm verkündigten Evangelium, sondern zu seiner eigenen Person fordert: „Wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich wieder bekennen vor meinem himmlischen Vater“? (Matth. 10,32 = Luk. 12,8). Was bedeutet denn „ihn, seine Person, vor den Menschen bekennen“ anderes, als „an ihn den Träger, und zwar den alleinigen Träger der göttlichen Offenbarung glauben und in dieser einzigartigen Würde der Welt durch Wort und Tat verkündigen?“ Selbst B o u s s e t, der in seiner Broschüre über Jesus das Wort geprägt hat, das sei das Höchste an



Jesu, daß er die Grenzen des rein Menschlichen nicht überschritten habe, stellt hierzu die Alternative: „Das ist entweder leichtsinnige Vermessenheit oder allerhöchste Kraft und Sicherheit.“ Wir stellen noch besser und klarer das „Entweder-Oder“: Das ist entweder gotteslästerliche Selbst einschätzung und wahnwitzige Selbstüberhebung, oder es beruht auf einem in seinem tatsächlichen Verhältnis zu Gott und Gottes zu ihm fest und sicher gegründeten Selbstbewußtsein, in dem Bewußtsein um eine Gottessohnschaft in einem einzigartigen, nach Ursprung, Inhalt und Intensität unwiederholbaren Sinn, zu dessen Erklärung ebendarum auch rein menschliche Maßstäbe völlig unzureichend sind.

Die dieser Selbstbeurteilung parallel laufenden Aussagen des vierten Evangeliums zusammenzustellen, dürfte überflüssig sein. Schon bei oberflächlicher Lektüre des vierten Evangeliums wird jeder den Eindruck haben, daß die soeben erörterten Selbstzeugnisse Jesu hier der Sache nach in fast allen Reden Jesu wiederkehren, und zwar in breiter Ausführung. Die Eigentümlichkeit des vierten Evangeliums im Verhältnis zu den Synoptikern liegt also nicht in der Art des Selbstzeugnisses Jesu. Wenn wir den einen Gedanken der Präexistenz, über den wir weiterhin noch reden werden, in Abzug bringen, geht das, was im Rest bleibt an Aussagen Jesu über seine Person, über die Art und den Zweck seiner geschichtlichen Sendung und über sein Verhältnis zum Vater, in keinem Punkte über die Ansprüche hinaus, die auch der synoptische Christus erhebt.

Das gilt auch von den vielfach mißdeuteten Selbstbekenntnissen Jesu: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 7,30) und „Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen“ (Joh. 14,7). Solche Aussagen soll man nicht aus dem Zusammenhange, in den sie hineingestellt sind, und aus dem heraus sie allein richtig erklärt werden können, herausnehmen, um dann frischweg zu behaupten, der Jesus des Johannes-evangeliums sei jeglichen Menschheitsbewußtseins bar. Jesus gibt ja selbst in der weiteren Rede eine authentische Erklärung dessen, was er damit meint, wenn er sich auf diese Weise mit seinem Vater zusammenstellt. Auf Joh. 14,7 folgt Joh. 14,10—12, und Joh. 7,30 will im Lichte von Joh. 7,29 verstanden sein. So findet jene einseitige Deutung dieser Sätze aus den Worten Jesu selbst ihre Widerlegung und Korrektur. Jesus macht hier nicht etwa jeden weiteren Gottesgedanken überflüssig, indem er sich selbst an die Stelle



Gottes setzt; die Worte setzen vielmehr voraus, daß es für die Menschen von höchstem Wert sei, die richtige Stellung zu Gott zu finden. In dieser Beziehung erhebt nun freilich Jesus den Anspruch, daß die richtige Stellung zu Gott abhängig sei von der richtigen Stellung zu ihm selber, in dem Gottes Wesen und Wille ihnen persönlich entgegentrete. Das ist aber eine Höhe der Bewußtseinslage Jesu, die auch den synoptischen Evangelien, wie wir gesehen haben, durchaus zugänglich ist; ja wir können getrost sagen, daß diese johanneischen Sätze ihr genauestes Seitenstück an dem von uns ausführlich erörterten Selbstbekenntnis Jesu (Matth. 11,27 f.) haben.

Neu und eigentümlich mutet uns dagegen, wenn wir von den Synoptikern zum vierten Evangelium kommen, die Geselligkeit an, mit der diese Gedanken überall betont und in den Mittelpunkt gestellt werden. Die Reden Jesu im Johannesevangelium haben unstreitig viel mehr, als in den Synoptikern, den Charakter von Selbstzeugnissen. Aber es ist sehr voreilig, kurzerhand zu urteilen, daß die geschichtliche Wirklichkeit in diesem Punkte nur bei den Synoptikern zu finden sei. Hat Jesus dieses hochgespannte Selbstbewußtsein, wie es sich Matthäus 11,27 kundgibt, wirklich besessen, dann war es eine der wichtigsten Aufgaben, die sich mit der Durchführung seines Berufes verband, daß er das rechte Verständnis seiner Person und das rechte Verhältnis zu ihr finden half. Die den Synoptikern zu Grunde liegende Redenquelle bringt uns ja in der Regel nur sentenzartige Aussprüche, gleichsam Themen zu längeren Reden; was für ein Aussehen diese selbst getragen haben, können wir darnach nur vermuten. Zudem ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Jesus in der Hauptstadt des Reiches, wo unter den Augen der Obrigkeit und der geistlichen Leiter des Volkes die Frage nach seiner Autorität und Vollmacht von vorn herein brennender werden mußte, im Punkte des Selbstzeugnisses über seine Person eine andere Tonart angeschlagen hat, als vor den einfachen Leuten in den ländlichen Distrikten seiner Heimatprovinz, und daß das vierte Evangelium, welches merkwürdigerweise fast ausschließlich jerusalemisch orientiert ist, uns hiervon eine getreue und zuverlässige geschichtliche Erinnerung aufbewahrt hat. Aber wie darüber auch zu urteilen sein möge: die Tatsache einer gewöhnlich menschliches Maß überschreitenden Selbstbeurteilung läßt sich auch aus den Synoptikern unwiderleglich erhärten.

## 5. Über die Entstehung des Sohnesbewußtseins in Jesu.

Wir haben es in der Debatte über Matth. 11,25 ff. abgelehnt, die Erkenntnis Jesu von Gott als dem Vater und damit die Entstehung seines Sohnesbewußtseins aus den tatsächlichen Erfolgen seiner Wirksamkeit abzuleiten. Wir konnten dem Wortlaut jener Stelle nur mit der Annahme gerecht werden, daß das, was die Erfolge gezeitigt hatte, in Jesu Seele lebendig gewesen war, ehe noch die Erfolge da waren. Im Bewußtsein der Übereinstimmung seines Wesens und Willens mit dem Wesen und Willen Gottes hatte er seinem Evangelium den Inhalt gegeben, der natürlich-menschlicher Vernunft zuwiderlief. Und Gott hatte ihm durch die Erfolge recht gegeben. Das war's, was ihm ein jubelndes Dankgebet auf die Lippen drängte. Sein Sohnesverhältnis und sein Sohnesbewußtsein sind also nicht Resultat, sondern Voraussetzung seiner Wirksamkeit und seiner Erfolge.

Auch in der ganzen vorangehenden öffentlichen Berufstätigkeit Jesu stoßen wir nirgends auf einen Vorgang, der uns über die Entstehung oder auch nur über eine Entwicklung des Selbstbewußtseins Jesu irgendwelchen Aufschluß gäbe. Überall begegnen wir derselben ruhigen, in sich gefestigten Selbstbeurteilung; überall empfangen wir denselben klaren und einheitlichen Gesamteindruck von seiner Persönlichkeit. In keinem Augenblicke seiner öffentlichen Berufstätigkeit zeigt sich die Spur eines inneren Ringens, in dem Jesus ein sicheres Verhältnis zu Gott erst zu gewinnen versucht hätte. Nur ein Ereignis aus dem Beginn seines Berufswirkens, oder vielmehr aus der Zeit unmittelbar vor Beginn desselben, wird uns in allen vier Evangelien berichtet, das für die Beantwortung der Frage nach der Entstehung des Selbstbewußtseins Jesu in Anspruch genommen werden könnte: die Taufe Jesu.

Unsere synoptischen Evangelien haben ohne Zweifel die Hergänge bei der Taufe Jesu als wirkliche Geschehnisse aufgefaßt; auch das Markusevangelium muß in dieses Urteil eingeschlossen werden. Für das vierte Evangelium, das über die Hergänge bei der Taufe selbst keinen eigentlichen Bericht gibt, muß diese Frage in der Schwebe gelassen werden; wahrscheinlich aber ist es, daß der vierte Evangelist darüber nicht anders geurteilt hat, als die Synoptiker. Diese fassen es also sicher so auf, daß der Himmel sich wirklich aufgetan

hat, daß der heilige Geist allen Anwesenden, also zum mindesten Jesu und dem Täufer, sichtbar herabgekommen sei, und daß die Stimme vom Himmel allen, zum mindesten wiederum den beiden Hauptbeteiligten, hörbar ertönt sei. Bei diesen Voraussetzungen läßt sich der Bericht des vierten Evangeliums, wo der Täufer nur von dem spricht, was er selbst gehört und gesehen hat, widerspruchlos mit dem Bericht der Synoptiker ausgleichen. Daß die Stimme vom Himmel von Markus und Lukas in der Anredeform („du bist mein lieber Sohn“), von Matthäus dagegen in der einfachen Aussagesform („dies ist mein lieber Sohn“) wiedergegeben wird, ist dann ohne Belang.

Von wirklicher Bedeutung gerade für die uns interessierende Frage nach der Entstehung des Sohnesbewußtseins in Jesu könnte es dagegen sein, wenn das Wort bei Lukas nach dem Zeugnis einer für die Textherstellung in den Evangelien besonders wichtigen Handschrift und nach dem Zeugnis alter Übersetzungen ursprünglich im Anschluß an Psalm 2,7 gelautet hätte: „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeuget.“ Freilich würde ich es nicht wagen, mit solcher Zuversichtlichkeit, wie Harnack\*) es tut, diese Fassung für die ursprüngliche Form des Wortes auch in der alten, dem Matthäus und Lukas zu Grunde liegenden Redenquelle, zu halten, da doch sonst der erste Evangelist in der Wiedergabe der Worte aus dieser Quelle zuverlässiger ist als der dritte Evangelist. Lukas könnte seine Wissenschaft in diesem Punkte also nur einer andern alten Quelle verdanken. Aber daß diese in Bezug auf die Formulierung der Himmelsstimme glaubwürdiger sein sollte, als die Berichterstattung darüber bei den beiden Seitenreferenten, läßt sich bei den durchaus sekundären Zügen in der sonstigen Darstellung der Hergänge bei der Taufe im dritten Evangelium schwerlich annehmen. Und wenn Harnack die Frage aufwirft, ob nicht vielleicht Hebräer 1,5 schon jene eigenartige Formulierung der Taufstimme nach Psalm 2,7 gekannt habe, so läßt sich mit demselben Recht fragen, ob nicht vielleicht auf Grund von Hebräer 1,5 diese Formulierung in einige Handschriften des Lukasevangeliums eingedrungen ist.

Wären die Worte in dieser Form ursprünglich, so würde die Taufe Jesu sicher als die Geburtsstunde seines Messiasstums und damit zugleich

\*) Sprüche und Reden Jesu, Exkurs II.

auch als die Geburtsstunde seines messianischen Bewußtseins gewertet werden müssen. Das ist die Anschauung der Evangelisten selbst in der Tat gewesen. Schon durch die enge Verbindung der Versuchungsgeschichte mit der Taufe Jesu bringen sie dieses Urteil über die Bedeutung der letzteren zum Ausdruck. Sie sehen es offenbar so an, daß Jesus in der Taufe den Geist empfangen habe, in dessen Kraft er seine Lebensarbeit, die er nun im Auftrage Gottes beginnen sollte, in vollem Maße zu vollführen befähigt sein sollte, ohne dessen Besitz Jesu also weder die Messiaswürde, noch das messianische Bewußtsein eignen konnte. Und dieser selbige Geist treibt ihn dann sofort nach der Taufe in die Wüste hinaus, damit er sich zur Klarheit über die Wege, die er in seinem Berufe gehen sollte, sowie über die Art der ersten und dringendsten Aufgaben dieses Berufs durchringe.

Dieses Urteil der Evangelisten werden wir uns, auch abgesehen von der Form der Himmelsstimme, in vollem Umfange aneignen müssen. Von der Taufe an datiert jenes sieghafte messianische Kraftgefühl Jesu, das ihn durch die ganze Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit hin beseelt und bis zu seinem Tode nicht verlassen hat. Es ist das Gefühl, das in dem Worte Jesu an Nathanael (Joh. 1,51) auf den zutreffendsten bildlichen Ausdruck gebracht ist: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen sehen, und die Engel Gottes hinauffsteigen und herabsteigen auf den Menschensohn.“

Freilich ist auch dann die Frage nach Zeit und Art der Entstehung des Sohnesbewußtseins in Jesu noch nicht endgültig entschieden. Sicher ist nur, daß das Sohnesbewußtsein infolge der Taufe die Form des Messiasbewußtseins angenommen hat. Aber in dem Bewußtsein von diesem Berufe erschöpft es sich durchaus nicht. Es ist vielmehr, wie wir gesehen haben, in erster Linie das Bewußtsein der Übereinstimmung mit Gott im Wesen und Willen. Und das kann unmöglich in dem Moment der Taufe durch magische Wunderwirkung göttlicher Schöpferkraft in Jesu hervorgerufen sein, so daß jeder andere Mensch in gleicher Weise von Gott zum Messias hätte erkoren werden können. Dieses innere Verwandtschaftsverhältnis und Verwandtschaftsgefühl, das ihn aus allen Menschen heraus hob und mit Gott verband, ist Jesu bereits zu eigen gewesen, als er zur Taufe kam.



Das gleiche Resultat ergibt sich, vielleicht sogar mit noch größerer Bestimmtheit, wenn man grundsätzlich die Auffassung der Evangelisten von den Vorgängen bei der Taufe als wirklichen Geschehnissen ablehnen zu müssen meint, und wenn man aus dem offensichtlichen Bestreben der späteren Erzähler, die Hergänge noch handgreiflicher und sinnenfälliger zu gestalten, als der verwertete ältere Bericht, den Rechtstitel entnimmt, über die Form der in unseren kanonischen Evangelien vorliegenden Schilderung hinwegzugehen und sich die wirklich geschichtlichen Vorgänge bei der Taufe unter der Form der Vision vorstellig zu machen. Dann gilt es, zwischen Synoptikern und Johannes-evangelium zu wählen. Denn da die Annahme einer Johannes und Jesu zu gleicher Zeit zu teil gewordenen Vision ein Unding ist, so können nur entweder die Synoptiker im Recht sein, die Jesum zum Subjekt dieses Schauens machen, oder der vierte Evangelist, nach welchem der Täufer das Gesicht hat.

Wir stehen, wenn wir mit diesen Voraussetzungen an die verschiedenartigen Schilderungen der Szene in den Evangelien herantreten, keinen Augenblick an, der Erzählung des vierten Evangeliums den Vorzug zuzusprechen, daß sie allein den wirklich geschichtlichen Tatbestand wiedergibt. Zu diesem Urteil fühlen wir uns durch den Gesamteindruck der Persönlichkeit Jesu bestimmt, der unseres Erachtens die Annahme visionärer Zustände in seinem Leben völlig unmöglich macht. So begegnet uns denn auch in den Evangelien im übrigen nirgends ein Ereignis, das als visionäres Erlebnis Jesu gedeutet werden müßte. Auch in der in mancher Hinsicht mit der Taufgeschichte parallel laufenden Erzählung von der Verkörperung Jesu hat nicht er selber die Vision, sondern seine Jünger. Es kommt hinzu, daß der erste Evangelist — wie wir nach seinem sonstigen Verhalten annehmen dürfen, in getreuem Anschluß an seine alte Redenquelle — das Wort, das vom Himmel her ertönt, in der Form einer Aussage über Jesum bringt, die dann natürlich an einen andern gerichtet ist. Man hat zwar gemeint, er wolle damit, in bewußter Abänderung seiner Vorlage, der Tauffstimme die Form einer öffentlichen Proklamation verleihen. Aber wäre das seine Absicht gewesen, so würde er sicher auch das erforderliche Milieu — eine große zuschauende und die Stimme hörende Volksmenge — dazugeschaffen haben und nicht umgekehrt dadurch, daß er das Sehen des Geistes auf Jesum



beschränkt, bei seinen Lesern den Eindruck erwecken, als sei auch die Stimme vom Himmel Jesu allein vernehmbar gewesen. Als der andere, der die Stimme vernahm, kommt also nur der Täufer in Betracht. Und so ist es in der Tat in der Darstellung des vierten Evangelisten gemeint, wenn anders das Ganze überhaupt als Vision aufgefaßt werden muß. Und es läßt sich nicht leugnen, daß das visionäre Erlebnis des Täufers in der Schilderung des vierten Evangeliums außerordentlich klar vorbereitet und psychologisch verständlich gemacht sein würde.

Freilich, auch wenn wir das Ganze als eine Vision auffassen müssen, die dem Täufer zuteil geworden sei, damit er über die Bedeutung seines Täuflings eine göttliche Offenbarung empfinde, läßt sich doch ohne Schwierigkeit annehmen, daß der Vision des Täufers ein Erlebnis Jesu entsprochen habe, durch das ihm zugleich innerlich zur Gewißheit wurde, was der Täufer auf dem Wege der Vision erkannte. Kurz, es ist auch bei dieser visionären Deutung der Vorgänge bei der Taufe Jesu möglich, daß diese als die Geburtsstunde der Messiaswürde und des messianischen Bewußtseins Jesu gewertet werden muß. Aber die Frage nach den ersten Anfängen des Sohnesbewußtseins in Jesu bleibt hier ebenso, wie bei der ersten Deutung der Taufgeschichte, unerledigt im Rest.

Es bliebe uns mithin nur übrig, in der Zeit vor der Taufe Umschau und Nachfrage zu halten. Für diese Zeit sind wir aber von Nachrichten über den Entwicklungsgang des äußeren und inneren Lebens Jesu so gut wie ganz verlassen. Darum werden wir niemals imstande sein zu entscheiden, ob Jesu Sohnesbewußtsein durch irgendwelches Eingreifen Gottes in einem bestimmten Zeitpunkt seines früheren Lebens plötzlich, unwiderstehlich, überwältigend von ihm Besitz genommen hat, oder ob es — für uns psychologisch begreiflicher — allmählich geworden ist, eine reife Frucht langer Entwicklung. Und wenn es in langer Entwicklung herangereift ist: ging diese Entwicklung ruhig, stetig, harmonisch vor sich? Oder ist sie mit hartem, geistigem Ringen und mit inneren Kämpfen verbunden gewesen? Das alles sind Fragen, für deren Beantwortung uns keine Mittel historischer und psychologischer Beweisführung zu Gebote stehen. Zu denken gibt es immerhin, daß die einzige Geschichte, die uns aus der Jugendzeit Jesu erzählt wird, die Geschichte vom zwölfjährigen

Jesum im Tempel, einen urwüchsigem, entwicklungsfähigen Keim des Sohnesbewußtseins Jesu deutlich erkennen läßt. Eine befriedigende oder gar erschöpfende Antwort auf unsere Frage können wir aber auch aus dieser Geschichte keineswegs entnehmen.

Alles in allem: in der Untersuchung über diese Frage ziemt es sich, bescheiden zu sein. Und es wird ein für allemal sein Bewenden dabei haben müssen: Wie Jesus zu dem absolut sichern, durch nichts zu erschütternden Bewußtsein, der Sohn Gottes in eigenartigem und unwiederholbarem Sinne zu sein, gekommen ist, wie dieses Bewußtsein geworden und gewachsen ist, bis es die gleichmäßige Klarheit und Kraft gewann, die uns aus allen Zügen in dem Lebensbilde des Jesus der Evangelien entgegenleuchtet, das ist und bleibt ein Geheimnis, das eigentliche Geheimnis der Person Jesu: keine geschichtlichen Untersuchungen und keine psychologischen Beweisführungen werden es je ergründen oder erklären. Hier versagen nicht nur die Quellen, hier versagt jedes menschliche Vermögen. Denn der Gesamteindruck, den wir von dem geschichtlichen Jesus aus den Evangelien empfangen, verbietet es uns, die Maßstäbe der Beurteilung seines inneren Lebens in seinem Werden und Wachsen, wo die Quellen versagen, aus uns selbst zu entnehmen. Darum hat „vor diesem Geheimnis der Person Jesu jede wissenschaftliche Forschung stille zu halten“.

Soviel ist aber unter allen Umständen gewiß, daß man der Eigenart des Bewußtseins Jesu von seiner Gottessohnschaft mit ihrer ruhigen Klarheit und ihrer in allen Lebenslagen gleichmäßigen Sicherheit nur dann gerecht wird, wenn man ohne jeden Vorbehalt und ohne jede Einschränkung anerkennt, daß es seine letzten Wurzeln in seinem eigensten Wesen hat, dem es mit einer sozusagen geistigen Naturnotwendigkeit organisch entwachsen ist.

Mit der Forderung dieser Anerkennung stellen wir uns freilich in den denkbar schärfsten Gegensatz zu dem Urteil, welches Bouffet\*) fällt, daß der Gottvaterglaube Jesu als ein unendlich kühnes Wagen bezeichnet werden müsse, daß es Jesu eigenste Tat sei, wenn er zu dem Gott, der in seiner unbegreiflichen Majestät vor seiner Seele stand und

---

\*) Bouffet. Jesus. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, erste Reihe, 2/3 Heft, S. 56.)

sein ganzes Dasein mit unbegreiflichem Dunkel und Geheimnis umgab, wenn er zu diesem furchtbaren Gott in jedem Augenblicke seines Lebens „Vater“ sagte. Nicht eine mutig-kühne Tat Jesu ist's gewesen, sondern ein selbiges, inneres Erleben; nicht ein eigenmächtiger und willkürlicher Entschluß mit einem „Ich will's einmal drauf wagen!“, sondern ein selbstverständlicher und notwendiger Ausfluß seines eigenen inneren Wesens. Wie ließe sich wohl die freudige Sicherheit und die sieghafte Kraft seines Sohnesbewußtseins erklären, die auch, als Mißerfolg, Leiden und Tod an ihn herantraten, nicht versagte, und wie die Zuversichtlichkeit, mit der er seine Jünger Gott als den barmherzigen Vater voll unendlicher Liebe und Guld erkennen lehrte, wenn dieser Gott ihm selbst noch in irgendwelchem Grade als der furchtbare Gott vor der Seele stand!

## 6. Das Messiasbewußtsein Jesu.

Wir haben die Frage nach dem Gottessohnbewußtsein Jesu geßliffentlich mit der Frage nach seinem messianischen Berufsbewußtsein unverworren gehalten. Die Tatsachen des Selbstbewußtseins Jesu, mit denen wir auf diesem Wege bekannt geworden sind, stehen also fest vor jeder Untersuchung über das messianische Bewußtsein Jesu. Daß Jesus die Überzeugung in sich getragen hat, eine göttliche Mission zu erfüllen, und daß er alles, was er lehrte und lebte, mit einer eigentümlichen, ihm von Gott gewordenen Lebensaufgabe in Zusammenhang gebracht hat, haben wir freilich auch in unseren bisherigen Erörterungen schon wiederholt betonen müssen. Daher kann die Frage nach der Messianität Jesu für uns nur noch den Sinn haben, ob das Berufsbewußtsein Jesu auf Grund seines Sohnesbewußtseins die Form des Messiasbewußtseins angenommen habe.

Eine unbedingt anzuerkennende Tatsache ist es nun zunächst, daß Jesus dem Gedanken des Messianismus in seiner Predigt vom Himmelreich nirgends Raum gegeben hat. Die Größe und Sicherheit der Güter des Gottesreiches wird nirgends durch den Hinweis auf die Messianität Jesu gestützt, und ebensowenig erscheint unter den Pflichten der Genossen des Himmelreiches oder unter den Bedingungen für den Eintritt ins Himmelreich die Forderung des Glaubens an die Messianität Jesu. Aber

daraus darf nicht kurzerhand geschlossen werden, daß Jesus von den Jüngern und vom Volke niemals für den Messias gehalten worden sei, und noch weniger, daß Jesus selbst sich nicht für den Messias gehalten habe und deshalb auch nicht für den Messias habe gehalten sein wollen. In gewissem Sinne ist weiterhin sogar die Frage nach der Selbstbeurteilung Jesu in diesem Punkte von der Frage unabhängig, ob er im Urteil des Volkes als Messias gegolten habe oder nicht. Wenn wir uns also in der letzteren Frage in verneinendem Sinne entscheiden müßten, so würde das noch nicht ohne weiteres eine Verneinung auch des Messiasbewußtseins Jesu nach sich ziehen. Aber ebenso gewiß ist es für die Entscheidung in der Frage nach dem Messiasbewußtsein Jesu von großer Bedeutung, wenn sich jene Frage mit positivem Resultat erledigen läßt. Denn hat das Volk, oder haben auch nur seine Jünger in ihm den Messias gesehen, so kann es Jesu selbst nicht unbekannt geblieben sein; ist es ihm aber bekannt gewesen, so kommt es einer Anerkennung und Billigung der Meinung des Volkes oder der Jünger gleich, wenn er es sich schweigend gefallen ließ und nicht lauten Protest dagegen einlegte. Darum ist es ratsam, die Fragestellung für unsere Untersuchung nicht auf das Messiasbewußtsein Jesu einzuschränken, sondern sie auf die Messianität Jesu überhaupt auszudehnen.

Bis vor kurzem stand diese Frage überhaupt kaum zur Debatte. Noch Harnack konnte in seiner Dogmengeschichte urteilen, daß dieses Stück der evangelischen Überlieferung ihm auch die schärfste Prüfung auszuhalten scheine. Das ist in den letzten Jahren anders geworden. Die moderne Evangelienkritik hat vor dem Messiasdogma nicht Halt gemacht, sondern hat es in seinen Grundlagen zu erschüttern versucht. So ist die Frage nach dem Messianismus Jesu mit einem Schlage in den Mittelpunkt des Interesses gerückt worden. Dem Kundigen ist diese Entwicklung nicht überraschend gekommen. Die zahlreichen Arbeiten über den Begriff des Gottesreiches in der Predigt Jesu, die im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts erschienen, ließen bereits mit Bestimmtheit erwarten, daß die nächste Problemstellung dem messianischen Bewußtsein Jesu gelten würde. Und es ist für die Klärung der Frage eher förderlich als hinderlich gewesen, daß sie, kaum aufgeworfen, eine so radikale Lösung gefunden hat, wie es in dem Buch von W r e d e über das „Messiasgeheimnis in den Evangelien“ geschehen ist, worin der Verfasser mit einem



Scharffinn, der sich selbst überbietet, die Messianität Jesu aus den Evangelien und damit aus dem geschichtlichen Lebensbilde Jesu auszumerzen versucht hat.

Wredes Kritik setzt beim Markusevangelium ein. Die in den Verhandlungen der letzten Jahrzehnte über die synoptischen Evangelien fast zum Dogma gewordene Anschauung von dem überragenden Quellenwert des zweiten Evangeliums im Verhältnis zu den beiden Seitenreferenten, Matthäus und Lukas, kam ihm zu Hilfe und verschaffte ihm sofort eine äußerst günstige Position. Die vielfach rein schematisch und nach sachlichen Gesichtspunkten geordnete Stoffsammlung des zweiten Evangeliums machte dem Kritiker seine Arbeit in der That leicht. Und dabei steht er doch selbst unter dem Bann des herkömmlichen, geringschätzigen Urtheils über das Lukasevangelium, das dem in vielen Punkten hervorragenden Quellenwert gerade dieses Evangeliums in keiner Weise gerecht wird. Ich glaube kaum, daß Wrede seine Resultate mit solch siegesgewisser Zuversicht hätte vortragen können, wenn er seinen Standort mehr im dritten, als im zweiten Evangelium genommen hätte, und wenn er zunächst mit dem ihm eigenen Scharffinn die Frage einer eingehenden Untersuchung gewürdigt hätte, ob nicht Lukas in seiner Berichterstattung vielfach auf einer hinter Markus zurückliegenden älteren Überlieferung fußt, nach der sich sowohl die Beurteilung einzelner Tatsachen, als auch namentlich die Gruppierung der Ereignisse im Leben und Wirken Jesu doch wesentlich anders gestaltet, als nach dem Berichte des zweiten Evangeliums.

Dieser Unterlassungssünde tritt eine bedenkliche Schwäche in der Sache selbst zur Seite, die Wrede vertritt. Die messianischen Ansprüche, die Jesus erhebt, sind nach Wredes Urtheil aus der Messiasdogmatik der späteren Gemeinde in das Markusevangelium eingedrungen. Aber daneben weiß nun dasselbe Evangelium zu berichten, daß Jesus immer wieder seine Messianität zu verhüllen bestrebt gewesen ist. Auch diese Anschauung, sagt Wrede, hat Markus in einer Neben- oder Zwischenentwicklung des Gemeindebewußtseins von Jesu Messianität bereits vorgefunden.

Damit hat Wrede seiner Gesamtanschauung selber das Grab gegraben. Denn es ist eine geschichtlich unbestreitbare Tatsache, daß sich die christliche Gemeinde von Anfang an laut und freudig zur Messianität Jesu bekannt hat. Und wenn das Jesusbild der Evangelien der Gemeindevorstellung



seine Entstehung verdankte, so würde es nimmermehr dieses zwiespältige Aussehen bekommen haben. Nur die geschichtliche Wirklichkeit kann dem evangelischen Berichterstatter eine solche Verbindung von zwei sich kreuzenden und anscheinend gegenseitig sich geradezu aufhebenden Gesichtspunkten aufgenötigt haben.

Immerhin haben wir bei dem gegenwärtigen Stande der Dinge ein erhöhtes Interesse daran, uns an der Hand der evangelischen Überlieferung Klarheit und Gewißheit zu verschaffen, und eine geschichtlich und psychologisch zureichende Erklärung auch für die andere Tatsache zu finden, daß Jesus, wenn er sich als Messias seines Volkes wußte, doch in diesem Punkte eine auffallende Zurückhaltung gezeigt hat.

Jesus ist in eine Zeit hochgespannter messianischer Erwartungen hineingeboren. Und mögen diese auch in gewissen kleineren Kreisen des jüdischen Volkes mehr und mehr einen vergeistigten, wesentlich apokalyptischen Charakter angenommen haben: für die Volksmassen, zumal der niederen Schichten, trugen sie nach wie vor den Stempel national-politischer Hoffnungen, der Hoffnung vor allem auf die messianische Erlösung von dem äußeren Druck der Fremdherrschaft. Die Schändung von Tempel und Altar durch Antiochus Epiphanes, die Greuel der Verwüstung bei der Einnahme von Jerusalem durch Pompejus, die Knechtung unter das Joch der Römerherrschaft, ließen die Sehnsucht nach der endlichen Erfüllung der alten Verheißungen immer von neuem mit Macht hervorbrechen. Die Psalmen Salomonis, etwa um die Mitte des ersten Jahrhunderts vor Christo entstanden, kennzeichnen aufs beste die religiöse Stimmung der Pharisäerpartei und der von ihr beeinflussten großen Masse des Volkes. Und mit dieser Stimmung der Volksseele hatte Jesus zu rechnen. Oder sollten wir etwa annehmen müssen, daß in den letzten Jahrzehnten vor Jesu öffentlichem Auftreten das Volk sich allmählich in die neuen Verhältnisse einzugewöhnen begonnen hatte? Wer so urteilen wollte, der müßte sich durch das, was die Evangelien von dem Auftreten Johannes des Täufers zu erzählen wissen, eines anderen belehren lassen. Seine Predigt hat die Flammen messianischer Erwartung wieder zu hell lodender Glut entfacht. Wir erfahren es aus Jesu eigenem Munde (Matth. 11, 13), daß seit den Tagen Johannis des Täufers eine Sturm- und Drang-

periode begonnen hat: gewalttätig will man die messianische Endvollendung herbeizwingen.

Sicher hat der Täufer, indem er die Weissagung des letzten Propheten (Maleachi 3,1) auf sich und sein Lebenswerk bezog und in Auftreten und äußerer Lebensführung sich die Gestalt des Propheten Elias zum Muster nahm, dem jüdischen Volke zugleich nachdrücklich zu Gemüt führen wollen, daß in ihm die Erfüllung auch von Maleachi 3,23 gegeben sei, daß also das Kommen der messianischen Zeit und die Erfüllung der messianischen Hoffnungen unmittelbar vor der Tür stehe. Und mag er nun auf die Person Jesu von Nazareth mit Fingern hingewiesen haben oder nur in allgemeiner prophetischer Rede von einem Stärkeren geweissagt haben, der unmittelbar nach ihm kommen werde: in jedem Falle erscheint es nach Lage der Dinge geradezu selbstverständlich, daß er, der nun unmittelbar nach ihm wirklich auftrat, gewaltig an Taten und Worten, seinen Vorgänger um Haupteslänge überragend, predigend in Kraft, wie einer, der Vollmacht von Gott her hat, Kranke heilend und Dämonen austreibend, wie es in Israel nie gesehen worden war, — daß er nicht nur von den Dämonischen, sondern auch vom Volk und von seinen Jüngern, ja auch von Johannes dem Täufer selbst als Messias angesprochen werden mußte, und daß er so lange von der allgemeinen Begeisterung sich getragen fühlen durfte, als er durch die Art seines Auftretens und Wirkens die landläufigen messianischen Erwartungen nicht geradezu zu Schanden machte.

Uns bewegt nun aber vor allem die Frage, wie Jesus selbst sich dazu gestellt hat.

Es ist eine unerhörte Entwürdigung der sittlichen Persönlichkeit Jesu, daß man zu behaupten gewagt hat, Jesus habe sich aus den Volksmeinungen und Volksstimmungen sein Messiasprogramm nur widerwillig aufdrängen lassen. Was nutzen dann alle hohen Worte, die man über Jesu sittliche Größe und die ruhige, durchsichtige Klarheit seines Handelns macht, wenn man ihn in diese wahrhaft jämmerliche Rolle hineinstellt, die günstigstenfalls nur unser Mitleid erwecken könnte! Nein, Jesus hat sich sein Programm nur von seinem Vater vorschreiben lassen, mit dem er sich wesens- und willenseins fühlte. Und was der Wille seines Vaters in dieser Beziehung war, konnte er nur aus dem im Alten Testament niedergelegten göttlichen Willen entnehmen. Im Bewußt-

sein seiner Gottessohnschaft hat er seine Jünger selig gepriesen, daß sie sahen und hörten, was Propheten und Könige des alten Bundes zu sehen und zu hören begehrt hätten (Matth. 13,17 = Luk. 10,24). Und was das Alte Testament von dem persönlichen Träger dieser abschließenden göttlichen Offenbarung zu sagen wußte, war für ihn maßgebend. Darum hieße es den alttestamentlichen Weissagungen messianische Gedanken absprechen, wollte man das Messias-tum aus dem Selbstbewußtsein Jesu entfernen. Es war eine einfache Tat des Gehorsams gegen den Willen Gottes und damit zugleich eine Tat der Selbstbehauptung Jesu, wenn er den Messiasgedanken in sein Bewußtsein aufnahm.

Also alles, was irgend an geschichtlichen und psychologischen Voraussetzungen für die Frage nach dem Messianismus Jesu in Betracht kommt, drängt auf eine bejahende Beantwortung derselben hin, und zwar sowohl in Bezug auf das Urteil des Volkes über Jesum, als in Bezug auf das Urteil Jesu über sich selbst.

Den Anspruch des Täufers, der Elias und Wegbereiter des Messias zu sein, hat Jesus ausdrücklich gutgeheißen. Und wenn er es tut, will er damit zugleich zur richtigen Einschätzung seiner Person und Lebensaufgabe anleiten, d. h. da erhebt er messianische Ansprüche. Das tut er im Zusammenhang der Antwortrede auf die Anfrage des Täufers (Matth. 11,14), die er mit einem nachdrücklichen „Wer Ohren hat zu hören, der höre!“ schließt; und das tut er in dem merkwürdigen und um seiner unerfindlichen Eigenart willen sicher glaubwürdigen Gespräch mit den Jüngern beim Abstieg vom Berge der Verklärung (Mark. 9,9—13 = Matth. 17,9—13). Und auch die Jünger ihrerseits setzen bei diesem Gespräch die Messianität Jesu einfach als Tatsache voraus, und Jesus läßt diese Voraussetzung unbeanstandet gelten. Wir bekommen aus der Art, wie die Jünger sich äußern, auch durchaus nicht etwa den Eindruck, als sei ihnen das Licht der Erkenntnis von Jesu messianischer Würde soeben erst auf dem Berge der Verklärung durch göttliche Offenbarung aufgegangen. Dann würde ihr Herz davon voll sein und ihre Rede davon Kunde geben. Aber sie reden vielmehr davon, wie von einem längst erworbenen Erkenntnisbesitz, den sie sich nur sichern wollen, wenn sie sich von Jesu über das Verhältnis des Elias zum Messias

Aufklärung erbitten. In der Verklärungs-geschichte selbst aber liegt der Hauptakzent auf der Himmelsstimme, und in dieser wiederum auf der Anweisung an die Jünger, auf Jesu, des geliebten Gottessohnes, Stimme zu hören, auch wenn er zu ihnen, wie er sofort in dem Gespräch über Elias andeutungsweise tut, von dem tragischen Ausgang seines irdischen Lebenswerkes wird reden müssen.

Nicht lange vor diesen Ereignissen spielt jene vielbesprochene und vielumstrittene Szene, die bei Markus und Matthäus die Etikette trägt: „Der Tag von Cäsarea Philippi“, die aber von Spitta\*) auf Grund des lukanischen Berichtes wahrscheinlich mit Recht in die Nähe von Bethsaida verlegt wird.

Auch die ursprüngliche Fassung der Geschichte selbst lesen wir bei Lukas. Jesus hat seine Jünger zunächst gefragt, wie die Volksmassen über ihn zu reden pflegten. Und ihm wird zur Antwort, daß man von ihm redet als von dem Täufer, oder dem Elias, oder einem der alten Propheten, der wiedererstanden sei. Und ebenmäßig fragt Jesus nunmehr seine Jünger: „In welcher Weise redet denn ihr von mir, wenn ihr untereinander oder zum Volke von mir sprecht?“ Petrus antwortet darauf einfach und schlicht: „Als von dem Messias Gottes.“ Rein feierliches Bekenntnis des Petrus, wie bei Markus, oder gar in so temperamentvoll gesteigerter Redeweise, wie bei Matthäus; keine Spur davon, daß Jesus ein „Bekenntnis“ aus seinen Jüngern in dieser ganz besonderen Situation habe hervorlocken wollen; keinerlei Andeutung davon, daß Jesus oder Petrus etwas Besonderes darin gefunden haben, daß die Jünger Jesum für den Messias halten! Vielmehr, wie bei jenem Gespräche nach der Verklärung, erscheint es auch hier als die ganz selbstverständliche Voraussetzung der Unterredung, daß er nach ihrem Urteil der Messias ist. Doppelt verständlich wird die Szene, wenn wir sie nicht lange Zeit nach der Rückkehr der Jünger von ihrer Mission anzusehen haben.

Die Seligpreisung des Petrus, die in diesem Zusammenhange nur erklärlich wäre, wenn hier das erstmalige Ausleuchten der Erkenntnis von Jesu als dem Messias bei den Jüngern berichtet werden sollte, ein Sondergut des Matthäusevangeliums, gehört nicht hierher. Und es ist eine zwar kühne, und auf den ersten Augenblick über-

\*) Spitta, Streitfragen der Geschichte Jesu, 1907, S. 85 f.



raschende, aber im Wortlaut und in der Sache selbst wohlbegründete Ansicht, die Spitta vorträgt, daß diese Seligpreisung des Petrus in den Beginn der Wirksamkeit Jesu hineingehöre und wahrscheinlich mit Joh. 1,42 in Parallele zu setzen sei.

Die **V o l k s m a s s e n**, das geht aus der Erzählung zweifellos hervor, beurteilen Jesum gegenwärtig nicht als Messias. Ob noch nicht, oder nicht mehr, läßt sich aus den Worten nicht entscheiden. Haben sie ihn früher dafür gehalten, so ist inzwischen eine große Wendung in der Volksstimmung eingetreten. Diese Wendung scheint aber nach dem Eindruck, den unsere Erzählung hinterläßt, bereits vor geraumer Zeit erfolgt zu sein.

Über die **f r ü h e r e S t i m m u n g** des **V o l k e s** müssen wir bei früheren Ereignissen Anfrage halten. Und da läßt uns doch auch das Markusevangelium nicht ganz im Stich, obwohl es nach seinem Plan und Aufbau den Anschein hat, als wolle der zweite Evangelist aus der Zeit vor der eben besprochenen Szene nichts berichten, was irgend nach Anerkennung der Messianität Jesu bei Volk und Jüngern aussehen könnte. In diesem Punkte ist er sich selber untreu geworden. Denn vor dem Bericht über jene Szene erzählt er (Mark. 8,11), daß die Pharisäer von Jesu ein Zeichen zur Beglaubigung seiner messianischen Sendung forderten. Nur die Stimmungen des Volkes können ihnen den Anlaß dazu gegeben haben. Und mußte nicht in der That die Volksstimmung gewaltig beeinflusst werden, wenn die Dämonischen Jesu Messianität laut verkündigten (Mark. 1,24)? Wir müssen uns dabei gegenwärtig halten, daß nach der Anschauung jener Zeit gar nicht eigentlich die Dämonischen es waren, die da redeten, sondern die Geister selbst, die in ihnen ihr Wesen trieben, und denen, wie überhaupt, so auch in diesem Punkte übermenschliches Wissen zu Gebote stand. Und Jesus seinerseits hat den Dämonischen die Verkündigung seiner Messianität untersagt, nicht weil sie damit im Unrecht gewesen wären, sondern im Gegenteile, weil sie ihn als Messias kannten (Mark. 1,34).

Und was vom Volke gilt, gilt in erhöhtem Maße von den **J ü n g e r n J e s u**. Die Evangelien wissen zwar nicht zu erzählen, daß Jesus seine Messianität irgendwann zum Gegenstand spezieller Unterweisung für die Jünger gemacht habe. Aber zum Ersatz dafür berichten sie von so manchem Vorgang, dessen Augenzeugen, und von so manchem



Herrnwort, dessen Ohrenzeugen die Jünger gewesen sind, worin sich ihnen Jesus wenigstens indirekt in kaum mißzuverstehender Weise als Messias seines Volkes offenbarte.

Wir könnten hier füglich alle jene, von unendlich hohem Selbstgefühl getragenen Zeugnisse Jesu wiederholen, aus denen wir als gesichertes Ergebnis für sein Selbstbewußtsein zunächst freilich nur ableiten konnten, daß er seiner Gottessohnschaft innerlich gewiß gewesen sei. Aber Jesus konnte doch darüber keinen Augenblick im Zweifel sein, daß diese Selbstzeugnisse auf seine Jünger, die in einer von messianischen Hoffnungen erfüllten Zeit groß geworden waren, und die zum Teil durch die Schule des Täufers hindurch den Weg zu ihm gefunden hatten, den unausbleiblichen Eindruck hervorrufen mußten, daß er der sein wolle, in dem alle Weissagungen des Alten Testaments Ja und Amen werden sollten, der Messias seines Volkes.

Er hat sie für fähig gehalten, die Botschaft vom Himmelreich den weitesten Kreisen in Israel zugänglich zu machen. Wie hätten sie das anders tun können, als daß sie nun hingingen und auch von dem, der sie entsandt hatte, von ihrem Auftraggeber, Zeugnis ablegten, als von dem Träger dieses Gottesreiches, dem Messias. Jesus selbst hat, seiner in diesem Punkte stets bewiesenen Zurückhaltung getreu, ihnen nicht die Anweisung mit auf den Weg gegeben, daß ihre Verkündigung auch seine Messianität in sich schließen solle; er wußte wohl, daß er es ihnen getrost überlassen könne, wie sie nach dem Gesamteindruck, den sie von seiner Persönlichkeit empfangen hatten, zu dem Volke von ihm reden wollten. Und als er dann, nicht lange nach ihrer Rückkehr, der Frage, welche Anschauungen von ihm im Volke im Umlauf seien, die andere Frage anreihete, wie sie, die Jünger, von ihm zu reden pflegten, da hat er sicher nichts anderes als Antwort zu hören erwartet, als was Petrus tatsächlich antwortet: „Wir reden von dir als von dem Messias Gottes“. Er verbietet ihnen, weiterhin zu dem Volke so von ihm zu reden; aber er hat ihnen nicht gesagt, ihr Reden sei grundlos, weil er gar nicht der Messias sei und auch nicht sein wolle. Die ganze Szene setzt vielmehr deutlich voraus, daß er die Ansicht der Jünger stillschweigend gutheißt, genau so, wie in dem Gespräche mit seinen drei vertrauten Jüngern beim Abstieg von dem Berge der Erklärung.

Auch die messianischen Zurufe der jubelnden Menge beim Einzug in Jerusalem nimmt er ohne Widerrede hin (Matth. 21,9), freilich nicht ohne zugleich in absichtsvoller Erfüllung der Sacharja-Weissagung durch symbolische Handlung zum Ausdruck zu bringen, wie er nach Gottes Willen sein gesamtes messianisches Tun vom Anfang seiner Wirksamkeit an bis zu dem gegenwärtigen Augenblicke hin habe auffassen müssen. Immerhin stellt sich der Vorgang auch so als ein Tatbekenntnis Jesu zu seiner Messianität dar. Nur zu bald sollte das messianische Selbstzeugnis mit dem Wort folgen. Als er sich vor das höchste geistliche Tribunal seines Volkes gestellt sah, ist er dem Hohenpriester auf seine Frage die Antwort nicht schuldig geblieben; freimütig und unumwunden hat er sich zur Messianität bekannt (Matth. 26,64). Und nicht etwa eine Einschränkung des Bekenntnisses, auch nicht einen Protest gegen eine falsche Deutung, die es etwa erfahren könnte, sollen die Worte, die er hinzufügt („Im übrigen sage ich euch: Von nun an werdet ihr sehen den Sohn des Menschen sitzen zur Rechten Gottes und kommen auf den Wolken des Himmels“), enthalten, sondern lediglich eine Unterstützung und Begründung desselben: „Im übrigen wird, was ihr bei meinem bisherigen Auftreten an messianischen Attributen und Machtvollkommenheiten vermißt habt, von jetzt ab eintreten, da die Zeit, in der ich nach Gottes Willen meinen messianischen Beruf als Lehrer und Prophet erfüllen mußte, mit der gegenwärtigen Stunde ihr Ende gefunden hat.“ Das „bis jetzt“ wird abgelöst durch das „von nun an“.

Frei und unumwunden, sagten wir, sei sein Bekenntnis gewesen. So ist zu urteilen, obwohl Jesus nicht einfach gesagt hat: „Ich bin es“ (vergl. Mark. 14,62), sondern: „Du selbst hast es gesagt“ (Matth. 16,64; vgl. Luk. 22,70). Das kann nur heißen: „Du hast meine messianische Würde soeben in deiner Frage auf einen völlig zutreffenden Ausdruck gebracht, und ich brauche dir nur die Worte aus dem Munde zu nehmen.“ Die Meinung, daß Jesus durch diese Form der Antwort einem offenen Bekenntnis habe ausweichen oder gar seine Messianität verneinen wollen\*), wird um so weniger auf Beifall rechnen dürfen, als sie sprachlich durchaus nicht etwa gefordert und sachlich gerade-

\*) Vergl. Wellhausen, S. 92; Merg, die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text II, 1., S. 382 f. und öfter.

zu unmöglich ist. Nur unter der Voraussetzung, daß hier wirklich ein völlig klares und unzweideutiges Bekenntnis von Jesu abgelegt worden ist, läßt sich diese ganze Szene selbst und vor allem, was nun weiter darauf folgt, geschichtlich verständlich machen.

Denn was auch immer an Verhandlungen und Anschuldigungen im Hohen Rat und vor Pilatus der eigentlichen Verurteilung vorangegangen sein mag, sicher ist, daß Jesus schließlich tatsächlich verurteilt worden ist wegen des Anspruchs, König der Juden zu sein. Das war das Majestätsverbrechen, das *crimen laesae maiestatis*, wie es die Römer nannten, das dem Schlußurteil des Pilatus zu Grunde lag. Dementsprechend hat er später über dem Kreuz die Inschrift anbringen lassen: „Der König der Juden“. Damit hat er kurz und bündig den Titel des Verbrechens bezeichnet, das Jesu den Kreuzestod eingetragen hat. Jesus selbst muß also seinen Gegnern diese Waffe in die Hand geliefert haben; d. h. er muß offen und unzweideutig die messianische Königswürde für sich in Anspruch genommen haben.

Der Glaube der urchristlichen Gemeinde an den gekreuzigten und auferstandenen Christus ist von Anfang an Messiasglaube gewesen. Diese geschichtlich unbestreitbar feststehende Tatsache ließe sich zur Not als Wirkung der Auferstehung Christi begreiflich machen, aber doch nur unter der Voraussetzung, daß man die Auferstehung selbst als eine wunderbare, gottgewirkte geschichtliche Tatsache gelten läßt. Dazu würden sich aber diejenigen Forscher, welche den Messianismus aus dem Lebensbilde Jesu streichen, am allerwenigsten verstehen. Für sie existiert keine Auferstehungstatsache, sondern nur ein Auferstehungsglauben. Diesen können sie jedoch nicht zur Erklärung für die Entstehung des Messiasglaubens in der urchristlichen Gemeinde verwenden, da die Entstehung des Auferstehungsglaubens vielmehr nur aus einem bereits vorhandenen Messiasglauben erklärt werden könnte. Aus diesem Grunde wird das radikale Vorgehen Bredes auch bei den liberalsten Vertretern der Theologie auf wenig Gegenliebe zu rechnen haben. Denn wer die Auferstehung Christi als geschichtliche Tatsache leugnet, hat doppelten Anlaß, das Urteil Wellhausens (S. 92) zu unterschreiben: „Wäre der Gekreuzigte nicht eben als *Messias* gekreuzigt, so würde das Emporschnellen der niedergedrückten Feder und die Entstehung des

Glaubens „und er ist dennoch der Messias“ vollends rätselhaft“.

Wir freuen uns dieses Zugeständnisses, ohne uns weiter in eine Debatte über die Frage einzulassen, wie es von diesem Standpunkt aus erklärlich ist, daß die messianische Hoffnung, welche die Jünger nach einstimmigem Bericht der Evangelien mit Christo zu Grabe getragen hatten, binnen aller kürzester Frist wieder einen solchen Grad sieghafter Gewißheit und schöpferischer Kraft erlangen konnte, wie er als Voraussetzung für die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Christi gefordert werden müßte, die doch nach Anschauung dieser Theologen nicht einmal von Jesu selbst vorhergesagt worden war.

Jesús hat der Messias seines Volkes sein wollen. Er hätte sich in Widerspruch gesetzt zu dem in den Schriften des Alten Testaments niedergelegten göttlichen Willen, und damit in Widerspruch zu den Forderungen seines eigenen Selbstbewußtseins, wenn er auf die Messiaswürde hätte verzichten wollen. Die Worte, mit denen Jesús seinen Jüngern späterhin ein Verständnis für die Notwendigkeit seines Leidens zu vermitteln gesucht hat: „Es muß alles erfüllet werden, was geschrieben ist durch die Propheten auf den Sohn des Menschen“, sind der Leitstern gewesen, der Jesu nicht nur im Punkte des Leidens, sondern in allen Stücken die Wege wies, wenn es für ihn galt, sich über Richtung und Ziel seiner Lebensarbeit zu orientieren. Nun war nicht nur in der späteren messianischen Dogmatik des Judentums und in den messianischen Hoffnungen der Juden zur Zeit Jesu (vgl. Joh. 7,41 f.), sondern auch in den Schriften des Alten Testaments die Davidsohnschaft eine unumgängliche Voraussetzung für das Messiasium. Deshalb ist es vor aller Untersuchung gewiß, daß die Davidsohnschaft einen Bestandteil des Selbstbewußtseins Jesu gebildet hat.

Jesús hat, soweit wir nach den Berichten der Evangelien urteilen können, die Davidsohnschaft niemals zum eigentlichen Gegenstand der Verkündigung oder Unterweisung gemacht. Er hat es damit gehalten, wie mit seinen messianischen Ansprüchen überhaupt. Aber er ist als Davidsohn begrüßt worden und hat es sich gefallen lassen, d. h. aber: er hat es anerkannt. Es ist uns in den synoptischen Evangelien denn auch nicht ein einziger Fall berichtet, wo



seine Davidsohnschaft von seinen Hauptgegnern in Frage gestellt, oder wo er deswegen von ihnen interpelliert worden wäre. Und doch hätte die Vollmachtfrage, die ihm nicht erspart geblieben ist, zweifellos von vorn herein die Frage nach seiner Davidsohnschaft in sich geschlossen, wenn seine Gegner hätten annehmen dürfen, daß hier ein Manko vorliege, das alle messianischen Ansprüche Jesu über den Haufen zu werfen geeignet sei.

Und nun will man gar für möglich halten, daß Jesus ohne jede erkennbare äußere oder innere Nötigung von sich aus diesen „wunden Punkt“ seines messianischen Programms aufgedeckt hätte, um ihn durch den Hinweis auf einen dieselbe Frage betreffenden wunden Punkt im System der Schriftgelehrten künstlich und mühsam zu verdecken! In der Tat, diese Deutung von Markus 12,35—37 = Matth. 22,41—46 = Luk. 20,41—44 ist von vorn herein mit allen Merkmalen innerer Unwahrscheinlichkeit belastet. Jesus hätte auf diesem Wege auch gewiß nicht erreicht, was er hätte erreichen wollen; er wäre durch den einfachen und durchaus naheliegenden Hinweis auf andere Stellen des Alten Testaments, die in deutlicher Sprache von der Davidsohnschaft des Messias reden, in eine Enge getrieben, aus der ein Entrinnen nicht leicht möglich gewesen wäre.

Dann bleibt aber nach dem Wortlaut und nach dem Zusammenhange, in dem die Aussage gegenwärtig in den Evangelien erscheint, nur die Deutung übrig, Jesus habe den Begriff der Davidsohnschaft entwerten wollen zu Gunsten des Begriffes der Gottessohnschaft, welcher der überragendere und allein wertvolle sei. Und er habe, indem er Psalm 110,1 zu der Formulierung dieser „Verierfrage“ verwandte, seine verblüfften Gegner zum Schweigen gebracht, weil ihnen eine solche Verwendung dieser Stelle aus dem Roder ihrer Messiasdogmatik nicht geläufig gewesen sei. Daraus würde sich zum wenigsten eine gewisse Gleichgültigkeit gegen seine Davidsohnschaft ergeben, auch wenn er sich in ihrem Besitze gefühlt hätte.

Aber auch diese Auffassung wird von schweren Bedenken gedrückt. Gleichgültigkeit in diesem Punkte ist bei der Eigenart des Selbstbewußtseins Jesu und seinem dadurch bestimmten Verhalten zu den prophetischen Vorhersagungen des Alten Testaments undenkbar. Für sein Bewußtsein liegen Davidsohnschaft und Gottessohnschaft friedlich und untrennbar nebeneinander, wie im Alten Testament, und er



hatte auch nicht den geringsten Anlaß, eine Aussprache mit seinen Gegnern herbeizuführen, durch die seine Abstammung von David entwertet wurde. Andererseits läßt sich zu großer Wahrscheinlichkeit erheben, daß die rabbinische Theologie in ihren Aussagen über den Messias gar nicht achtlos an Psalm 110,1 vorübergegangen ist. Es kommt hinzu, daß die Worte, wenigstens bei Markus und Matthäus, durchaus den Eindruck hinterlassen, als wollte Jesus die Davidsohnschaft des Messias nicht bloß entwerten, sondern verneinen, als wollte er dem falschen Urteil seiner Gegner: „Der Messias ist Davids Sohn“ das richtige: „Er ist Gottes Sohn“ entgegensetzen. Das würde aber für ihn selbst eine Preisgabe seiner Messianität bedeuten. Das Selbstbewußtsein Jesu, welches, wie wir gesehen haben, zugleich Messiasbewußtsein ist, macht also alle diese Deutungen unmöglich, da sie einen bewußten Gegensatz zum Alten Testament und damit einen Widerspruch zum Selbstbewußtsein Jesu in sich schließen.

Darum werden wir uns die Lösung des Problems gefallen lassen müssen, die Spitta uns anbietet auf Grund quellenkritischer Untersuchung des Lukastextes, der zweifellos die einfachste und undogmatischste Form der Perikope darstellt. Nach Spitta bilden diese Worte den Abschluß der Debatte Jesu mit den Sadduzäern über die Frage nach der Auferstehung und sollen die Wahrheit erhärten, daß bei der Gestaltung der Dinge im künftigen Weltzeitalter alles, was mit leiblicher Fortpflanzung und Abstammung zusammenhängt, in Fortfall kommt. Auf Grund vom Psalm 110,1 steht das für den Messias fest. Seine leibliche Abstammung von David, die ihm hier auf Erden eignet, verliert im künftigen Weltzeitalter Wert und Wirkung, weil er dann Davids Herr sein wird. Daraus sollen seine Gegner den Schluß ziehen, daß diese irdischen Verhältnisse nicht ohne weiteres auf die zukünftigen übertragen werden dürfen. Jesus redet nun freilich in diesen Sätzen gar nicht von sich selbst, sondern ganz objektiv von dem Messias in dritter Person. Aber die Prädikate, die er hier dem Messias beilegt, übertragen sich ganz von selbst auf seine Person, wenn er sich für den Messias seines Volkes gehalten hat. Das gilt also in erster Linie von der Davidsohnschaft.

Die urchristliche Gemeinde hat sich zu dieser Frage nicht anders gestellt, als zu der Frage nach der Messianität Jesu. Nirgends werden später Zweifel an der Davidsohnschaft

Christi laut; vielmehr gerade auf sie wird von der Christenheit der apostolischen Zeit großer Wert gelegt. Und im Munde des Apostels Paulus, für dessen religiöses Bewußtsein, wie er 2. Kor. 5,16 deutlich sagt, der „Christus nach dem Fleisch“ keinerlei Bedeutung hatte, gewinnt die von ihm zufällig gemachte, völlig tendenzlose Aussage doppelten Wert, daß Christus seiner natürlichen Abstammung nach aus dem Geschlechte Davids entsprossen sei (Röm. 1,3).

Jesús hat der Messias seines Volkes sein wollen. Nicht in erzwungener Unbequemung an die Vorstellungen und Erwartungen seiner Volksgenossen, sondern, wie er es aus dem Alten Testament als göttlichen Willen erkannte, hat er mit freudiger innerer Zustimmung den messianischen Gedanken in sein Selbstbewußtsein aufgenommen. Unter einem gewissen Zwang stand er dagegen, wenn er mit seiner Messianität nicht frank und frei hervortrat. So etwa könnten wir uns ausdrücken, wenn wir das Verhalten Jesu in diesem Punkte rein äußerlich und oberflächlich aus den tatsächlichen Verhältnissen ableiten wollten, mit denen Jesús in seiner Wirksamkeit zu rechnen hatte. Aber Jesu Verhalten will auch hier im Lichte seines Verhältnisses zu Gott, als selbstverständliche und notwendige Betätigung seines Selbstbewußtseins, verstanden werden. Völlige und freudige Übereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen Willen, das war der Inhalt und die Kraft seines Selbstbewußtseins. So konnte er auch die Verhältnisse, in die er sich hineingestellt sah, nur als Fügung des Willens Gottes hinnehmen, der er sich willig und freudig unterwarf. Was Gottes Wille war, konnte ihm niemals als Druck oder Zwang zum Bewußtsein kommen. Wenn er, der Stimme Gottes und seines Herzens zugleich gehorchend, es angesichts der tatsächlich gegebenen Verhältnisse als seine erste und dringendste Aufgabe erkannt hatte, den Armen das Evangelium zu verkündigen und dem Himmelreich durch seine Predigt zunächst in den Herzen der Menschen eine Stätte zu bereiten, auf daß alles zubereitet und gerüstet sei für das Kommen des herrlichen Reiches der messianischen Vollendung, so mußte er allem aus dem Wege gehen, was ihn irgend an der Durchführung dieser für die Gegenwart allerwichtigsten Aufgabe hindern konnte. Darum entzieht er sich der Wunder heischenden Volksmenge, um den nächstliegenden Pflichten seiner Sendung gerecht zu werden; darum verhüllt er seine Messianität, weil mit ihrer vorzeitigen Enthüllung seine

für jetzt vornehmste Aufgabe unerfüllt geblieben wäre; darum hat er seine Davidsohnschaft nicht ausdrücklich als Rechtstitel für seine messianischen Ansprüche verwandt; darum kann seine Tätigkeit, oberflächlich geurteilt, den Eindruck erwecken, als wolle er Lehrer und Prophet seines Volkes sein, nichts weiter. Alles das liegt durchaus auf einer Linie. Aber wer tiefer blickt, erkennt, daß hinter alledem sein messianisches Selbstbewußtsein verborgen liegt.

Man hat also nicht das Recht, aus diesem nur scheinbar zwiespältigen Verhalten Jesu einen unlösbaren Widerspruch in seinem Selbstbewußtsein zu konstruieren, den man dann wohl in der Formel zum Ausdruck bringt: Jesus hat der Messias sein wollen, und er hat es doch nicht im herkömmlichen, d. h. politisch-nationalen Sinne sein wollen; er nimmt für sich eine Messianität in Anspruch, die, wenn das geschichtlich feststehende Messiasdogma allein maßgebend sein soll, keine Messianität ist. Oder man redet von einer ungeheuren Vergeistigung des jüdischen Messiasbegriffs, die sich in Jesu Anschauung Bahn gebrochen habe. Dabei wird die Vorstellung zu Grunde gelegt, daß, wenn Jesus sich bereits während seiner öffentlichen Wirksamkeit überhaupt als Messias gefühlt habe, auch seine gegenwärtige messianische Wirksamkeit als eine nach Umfang und Inhalt völlig erschöpfende Darstellung des gesamten messianischen Programms angesehen werden müsse, das ihm vor der Seele schwebte. Dann allerdings hätte er nicht nur auf hervorragende Stücke der herkömmlichen Messiaserwartung und der rabbinischen Messiasdogmatik, sondern auch, was wichtiger, oder vielmehr, vom Standpunkt des Selbstbewußtseins Jesu aus geurteilt, allein wichtig ist, auf charakteristische Merkmale des alttestamentlichen Messiasbildes völlig Verzicht geleistet. Dann hätte er aber dem Grundsatz, den er seinem Selbstbewußtsein und der dadurch geforderten Stellung zum Alten Testament entnommen hatte, daß alles erfüllt werden müsse, was durch die Propheten geschrieben sei mit Bezug auf den Menschensohn, in mehr als einem wichtigen Punkte keine Folge gegeben. Er hätte vor allem den nationalen Charakter des messianischen Königtums preisgegeben und damit alle die Werte äußerer Glückseligkeit und Herrlichkeit, mit welchen die Weissagungen des Alten Testaments das messianische Zukunftsreich ausstatten, außer Kurs gesetzt.

Unsere Quellen geben uns zu solcher Auffassung so lange

kein Recht, als man nicht imstande ist, nachzuweisen, daß Jesus weder das Bewußtsein der Messianität, noch das Bewußtsein der Davidsohnschaft in sich getragen habe, oder wenigstens, daß er die national-jüdische Vorstellung vom Messiasium und von der Davidsohnschaft sich zwar angeeignet, aber nur widerwillig angeeignet habe, und daß er während seines ganzen Lebens bestrebt gewesen sei, dieser Dinge, die er nur als eine drückende Last empfunden habe, los und ledig zu werden.

Für uns steht das Gegenteil fest. Darum müssen wir uns mit dem Gedanken vertraut machen, daß für Jesu Bewußtsein jene Seite an den messianischen Zukunftserwartungen des Alten Testaments nicht aufgehoben, sondern nur aufgeschoben war. Wie lange, das hat er selbst nicht gewußt und nicht wissen wollen, nach Maßgabe des Wortes, das für Jesu ganzes Denken und Verhalten in diesem Punkte gilt: „Tag und Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater.“

Lediglich eine Frage der Neugier ist es, wie die Dinge in Israel sich wohl gestaltet haben würden, wenn das gesamte Volk dem Bußruf des Täufers und der liebevoll werbenden Stimme Jesu Folge geleistet hätte. Man hat sich wirklich nicht gescheut, darauf zu antworten, daß Jesus selbst dadurch in die peinlichste Verlegenheit gesetzt worden wäre. Es ist hier, wie überall, überflüssig, über solche Möglichkeiten, die niemals geschichtliche Wirklichkeiten geworden sind und nach dem Stande der Dinge auch nicht werden konnten, phantasievolle Betrachtungen anzustellen. Wir müssen uns dabei bescheiden, daß wir nicht wissen, ob solche Erwägungen überhaupt jemals auch nur bis an die Schwelle des Selbstbewußtseins Jesu herangetreten sind. Wir können nur vermuten, daß er, wenn es der Fall gewesen sein sollte, wie immer, beim Alten Testament Anfrage getan haben würde, das ihn in dieser Frage nicht im Stich ließ, und das selbst für den Fall, daß er in seinen Gedanken und Hoffnungen die Grenzen Israels überschritten haben sollte, in Jesaja 2, Micha 4, Jesaja 60 und anderen Stellen ausreichende Hilfsmittel für die Orientierung seines Selbstbewußtseins an die Hand gab, ohne daß er den jüdisch-nationalen Charakter seiner Messianität zu opfern brauchte. Und Jesus scheint ihn in der Tat auch dann noch festgehalten zu haben, als er die Erfüllung der Verheißungen



über Tod und Grab hinaus an seine künftige Verherrlichung knüpfte. Jedenfalls klingt der national-jüdische Gedanke unverkennbar Luk. 22,28—30 durch, wo Jesus seinen Jüngern verheißt, daß sie dereinst zum Lohn für geduldiges Aus-harren in den Anfechtungen und Prüfungen seines Lebens an seiner Herrschaft über die zwölf Stämme Israels teilnehmen sollen (vgl. Matth. 19,28).

Aber soviel können wir doch andererseits aus den Berichten der Evangelien mit Gewißheit erkennen, daß Jesus die Erneuerung Davidischer Herrlichkeit nicht als seine erste, geschweige denn als seine einzige Lebensaufgabe angesehen hat. Er ist sich dessen klar bewußt gewesen, daß er die Aufgaben seines messianischen Berufes als Lehrer und Prophet erfüllt haben müsse, bevor er als messianischer König Einzug halten könne, und daß dem Himmelreich mit seinen religiösen und sittlichen Gaben und Aufgaben im Herzen des Volkes erst eine Stätte bereitet sein müsse, bevor das Reich der messianischen Vollendung mit all seiner Glückseligkeit und Herrlichkeit anbrechen könne. Es kann nicht genug betont werden, daß die Gedanken Jesu über die volle Verwirklichung des verheißenen Heils und über die Vollendung des Gottesreiches durchaus eschatologisch orientiert gewesen sind. Das Himmelreich ist da, weil er da ist, der Messias, der, durch göttlichen Auftrag autorisiert und mit göttlicher Kraft ausgerüstet, die Vollendung des Himmelreiches herbeiführen soll; und das Himmelreich ist nicht da, weil er noch nicht als Messias hervortreten kann, mit all den Attributen, die ihm als Messias eignen. So will es verstanden werden, wenn er den Pharisäern auf den Kopf zusagt: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Luk. 17,21) und daneben doch seine Jünger beten lehrt: „Dein Reich komme!“

Unter diesen Umständen will es also, wenn Jesus Bestimmung von Tag und Stunde für das Kommen des vollendeten Reiches Gott anheimstellte, nichts anderes bedeuten, als daß er es Gott anheimstellte, wann seine Wirksamkeit als Lehrer und Prophet in Israel den Erfolg haben würde, ohne den das Kommen des Gottesreiches nicht zu denken war. Daß ihm diese Erfolge früher oder später von Gott verliehen werden würden, daran hat Jesus während der ersten, in Begeisterung vollführten und mit Begeisterung aufgenommenen Messiasarbeit an seinem Volke sicher nicht



gezweifelt. Daran konnte ihn auch die Feindschaft der leitenden Kreise nicht irre machen, solange er die Sympathien des Volkes auf seiner Seite hatte.

Als aber die große Wendung im Volk eintrat, als die Flamme der Begeisterung für ihn erlosch und einer zurückhaltenden, abwartenden Stimmung bei dem Volke Platz machte, das sich in seinen Erwartungen getäuscht sah, da erkannte er es als Gottes Willen, daß Tag und Stunde der Vollendung des Reiches hinausgeschoben werden sollte, da erkannte er, daß alles, was die Propheten über des Menschen Sohn geschrieben hatten, auch das, was Jesaja 53 von dem leidenden Gottesknecht geschrieben stand, an dem Messias seine Erfüllung finden werde, da hat er in freier Unterordnung unter den göttlichen Willen und in klarer Übereinstimmung mit ihm den Leidensgedanken in sein Selbstbewußtsein aufgenommen. Das ist die eigentlich große, mutvoll kühne That Jesu gewesen.

Um die ganze Größe dieser That zu begreifen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß der Gedanke eines leidenden Messias etwas für jüdisches Denken schlechthin Unerhörtes war, und daß es keinem jüdischen Theologen und Schriftgelehrten vor Jesu je in den Sinn gekommen war, Jes. 53 oder andere alttestamentliche Stellen auf einen leidenden Messias zu deuten. Die Figur des leidenden Messias spielt erst in der späteren jüdischen Theologie eine Rolle, und verdankt sie lediglich christlichen Einflüssen. Es ist also die eigenste That des Selbstbewußtseins Jesu, das sich an der Hand des Alten Testaments der dauernden Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen versichert und so einen Rückhalt gewinnt, um sich selbst zu behaupten auch angesichts einer Entwicklung der Dinge, die, menschlich geurteilt, das messianische Lebenswerk Jesu gänzlich zu vernichten drohte.

An diesem Punkte bewährt sich nun auch, daß wir recht geurteilt haben, wenn wir die Eigenart und Kraft des Selbstbewußtseins Jesu, das Bewußtsein von seiner Gottessohnschaft, nicht erst aus den Erfolgen seiner Wirksamkeit ableiteten. Wie hätte er wohl sonst die unzerstörbare Sicherheit seines Selbstbewußtseins bewahren können, als nun die Erfolge ausblieben und lauter Mißerfolgen Platz machten! Nein, das Bewußtsein seiner Gottessohnschaft und das darauf gegründete messianische Berufsbeußtsein hat Jesus beßessen, bevor die Erfolge da waren. Ebendarum war kein Mißerfolg imstande, sie ihm zu rauben. Und wenn er nun

den Leidensgedanken in sein Bewußtsein aufnahm, so erlitt doch dieses selbst nicht die geringste Änderung oder Abschwächung. Nach wie vor trug er in sich das sieghafte messianische Kraftgefühl, welches in ihm keinen Zweifel aufkommen ließ, daß die herrliche Vollendung des Himmelreiches immerdar an seine Person gebunden bleiben werde und gebunden bleiben müsse, mochten auch die Verhältnisse im übrigen, sich gestalten, wie sie wollten. So war es ihm unerschütterlich gewiß, daß das Leiden nicht Vernichtung seiner Person oder seiner Lebensaufgabe bedeuten könne, sondern daß es trotz des Leidens zu einer Verherrlichung des Messias und seines Reiches kommen werde.

Trotz des Leidens! Oder vielleicht auch gerade durch das Leiden? Hat Jesus selbst an die sühnende Kraft seines Todes geglaubt, und hat er von diesem Glauben seinen Jüngern Mitteilung gemacht? Wenn wir fest davon überzeugt sein müssen, daß Jesus sich über den göttlichen Willen, wie er sich in seinen Leidenswegen offenbaren sollte, beim Alten Testament Rats erholt hat, so kann er an Jesaja 53 nicht achtlos vorübergegangen sein. Dadurch mußte sich ihm der Glaube an eine werbende und sühnende Kraft seines Todes unmittelbar aufdrängen. Wir würden also an sich durchaus das Recht haben, Worten Jesu, die sich in dieser Richtung bewegen, mit günstigem Vorurteil zu bezeugen.

Die Leidensweisssagungen selbst bieten uns in dieser Beziehung keinen festen Anhaltspunkt. Die schematische Form, in der sie uns, zumal bei Markus, überliefert sind, macht es schwierig, ihren ursprünglichen Kern herauszuschälen. Ihre Geschichtlichkeit dagegen steht ebenso fest, wie die Tatsache, daß Jesu Wirksamkeit von der Zeit an, wo die Leidensweisssagungen eintreten, eine völlig veränderte Gestalt annimmt. Er zieht sich vom Volke zurück und widmet sich ausschließlich seinen Jüngern. Das läßt sich nur begreifen als unmittelbare Folge der Aufnahme des Leidensgedankens in das Selbstbewußtsein Jesu. Alles, was uns aus früherer Zeit an Aussprüchen Jesu berichtet wird, die von seinem künftigen Leiden sprechen, ist als Vorwegnahme späterer Herrnworte oder als Eintragung in Herrnworte zu beurteilen, die ursprünglich mit der Leidensidee nichts zu tun haben. Ein charakteristisches Beispiel dafür bietet die Deutung des Wortes Jesu vom Abbrechen des Tempels auf den Tempel seines Leibes und dessen gewaltsame Zerstörung im Tode:

eine Auslegung des Evangelisten, die den ursprünglichen Sinn des Wortes auch nicht im geringsten trifft (Joh. 2, 19—22). Leidensverkündigungen und etwaige Aussagen über die Bedeutung des Leidens gehören an den Schluß der öffentlichen Wirkksamkeit Jesu. Da hat aber zweifellos die Verständigung über die bevorstehenden Leidenswege des Messias einen Hauptpunkt in der Unterweisung der Jünger gebildet.

Eine Verständigung zunächst und vor allem über die Tatsache selbst. Aber schon diese muß von Jesu in so allgemeiner Form gegeben worden sein, daß die Jünger über den Sinn der Worte im unklaren bleiben konnten. Diese immer wieder nachdrücklich betonte Unfähigkeit der Jünger, auch nur den Gedanken in sich aufzunehmen, daß der Messias leiden müsse, mahnt uns nun allerdings zur Vorsicht Worten Jesu gegenüber, in denen er seinen Jüngern zumuten würde, nicht nur die Tatsache seines Todes, sondern auch seine Bedeutung klar zu erfassen. Darum wird es stets zweifelhaft bleiben, ob Jesus das Wort vom Lösegeld, das er in der Hingabe seines Lebens für viele zahlen werde, wirklich in der Form gesprochen hat, wie es uns Matth. 20,28 = Mark. 10,45 überliefert wird, zumal da in der Parallelstelle bei Lukas (22,27), die durchaus den Eindruck der Ursprünglichkeit macht und wahrscheinlich eine getreue Wiedergabe der Worte aus einer älteren Quelle darstellt, nur der Satz zu lesen ist, der bei Matthäus und Markus die Einleitung zu der Hauptaussage bildet: „Ich aber bin unter euch, wie euer Diener.“

Um so zuversichtlicher dürfen wir uns aber auf die Worte stützen, die Jesus bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls gesprochen hat. Das Wort, begleitet und erklärt durch die sinnbildliche Handlung, mußte den Jüngern dauernd im Gedächtnis bleiben. Durch die von Anfang an in der urchristlichen Gemeinde geübte Feier des Brotbrechens wurde die Erinnerung wachgehalten; und wir besitzen 1 Korinther 11,23 ff. einen Bericht über die Einsetzung des Abendmahls und über die dabei gesprochenen Herrnworte, der früher geschrieben ist, als alle unsere evangelischen Berichte darüber. So wird es wohl trotz aller Kritik, die gerade diese heilige Handlung und die sie begleitenden Worte sich haben gefallen lassen müssen, sein Bewenden dabei haben dürfen, daß Jesus hier in Wort und Handlung die sühnende Bedeutung seines Todes hat zur Darstellung bringen wollen. Dadurch ist zur Gewißheit erhoben, daß nicht nur der Leidensgedanke selbst, sondern, wahrscheinlich zugleich damit, auch

der Gedanke der sühnenden Kraft seines Todes in das Selbstbewußtsein Jesu Einzug gehalten hat.

Und in engster Verbindung mit beiden die Gewißheit, daß das Leiden für ihn nur eine Durchgangsstufe zu einem himmlischen Dasein bedeuten werde, aus dem er in Herrlichkeit wiederkehren werde, um das Reich aufzurichten und zu vollenden. Die Berichte der Evangelien über die Auferstehungs- und Wiederkunftsgedanken Jesu stellen uns vor eine Fülle von neuen Fragen und Problemen, deren Erörterung und Lösung jedoch für die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu von untergeordneter Bedeutung ist gegenüber dem einen großen Grundgedanken, in dem Jesu Selbstbewußtsein seinen letzten und höchsten Triumph feiert, daß er aus Leiden und Tod siegreich hervorgehen werde und hervorgehen müsse, weil die Vollendung des Reiches nicht ohne ihn, sondern nur durch ihn kommen könne, als durch den zu seiner Errichtung und Vollendung von Gott beauftragten Messias, oder, wie es gerade bei diesen Herrnworten in den synoptischen Evangelien immer wieder heißt: durch ihn als „den Menschensohn“.

## 7. Jesus, der „Menschensohn“.

Die Untersuchung über die Bedeutung dieses Ausdrucks hat seit etwa einem Jahrzehnt eine merkwürdige Wendung genommen. Sie wird vielfach rein philologisch angefaßt, und die ganze Frage damit als ein vornehmlich sprachliches Problem behandelt. Die Muttersprache Jesu sei aramäisch gewesen, und aus dem aramäischen Sprachgebrauch zur Zeit Jesu müsse die Wendung erklärt werden. Auf diesem Gebiete müssen sich die neutestamentlichen Forscher von Fach fast insgesamt als Laien bekennen und als solche behandeln lassen. Ihnen wird das Recht genommen, von dem neutestamentlichen Tatbestande und von der hier gebrauchten griechischen Wortverbindung auszugehen, und sie werden verurteilt, es ruhig mit anzusehen, wie die konkrete Gestalt des Menschensohnes unter dem Seziermesser der philologischen Kritik ihre deutlich erkennbaren Züge verliert, und wie damit zugleich die Aussagen Jesu selbst, mit denen sich dieser Begriff verbindet, in ihrem Wert als unschätzbare Selbstzeugnisse Jesu außer Kurs gesetzt werden.

Jedoch einstweilen hat die rein philologische Methode der Untersuchung noch nicht einmal den Beweis erbracht, daß sie imstande ist, eine einwandfreie und schlechthin anzuerkennende



Feststellung des Ausdruckes zu geben, den der aramäisch redende Jesus ursprünglich gebraucht haben müßte. Und auch die Forscher, welche sich auf eine bestimmte Wortfassung geeinigt haben, gehen doch in ihrer Erklärung desselben wieder weit auseinander. Es will mich doch fast bedünken, als ob für eine derartige sprachliche Untersuchung das zur Verfügung stehende Material, aus dem sich der Sprachgebrauch zur Zeit Jesu feststellen ließe, völlig unzureichend sei. Jedenfalls steht bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung noch Autorität gegen Autorität. Und wenn wir uns selbst dem Machtspruch Wellhausens\*) fügen müssen, daß bar nascha, das man im Munde Jesu voraussetzt, nichts weiter heißen könne, als „der Mensch“, sei es als Bezeichnung eines einzelnen Exemplars der Gattung „Mensch“, sei es als Bezeichnung des Gattungsbegriffes selbst, so bekommt die Sache doch sofort ein völlig verändertes Gesicht, wenn Dalman\*\*) mit seiner Behauptung im Recht ist, daß hierfür zur Zeit Jesu die Zusammensetzung mit bar eine ungebräuchliche, oder wenigstens nicht die geläufige Ausdrucksweise gewesen sei. Denn in dem einen wie in dem andern Falle mußte es auf den Hörer den Eindruck des Ungewöhnlichen, vielleicht gar Feierlichen, Dichterischen, Alttertümlichen machen, wenn Jesus jene Wortverbindung gebrauchte; etwa, wie wenn wir in unserer Rede den Ausdruck „Menschensohn“ statt „Mensch“ verwenden würden.

Vergleichen etwas muß in der Tat angenommen werden, um die Entstehung des, sprachlich geurteilt, ebenfalls durchaus ungewöhnlichen griechischen Ausdruckes mit dem doppelten Artikel (d e r S o h n d e s M e n s c h e n) zu erklären, ja um überhaupt zu erklären, was die Evangelisten dazu bestimmte, dieselbe Wortverbindung das eine Mal mit „Mensch“, das andere Mal mit „der Sohn des Menschen“ zu übersetzen. Es genügt wahrlich nicht, auf ihre Fühlung mit der alten Tradition hinzuweisen. Denn diese Tradition, soweit sie aramäisch war, bedurfte selber eines sprachlichen Ausdrucksmittels, um eine solche Unterscheidung klar und eindeutig fühlbar zu machen und fortzupflanzen. Beispielsweise ist es kaum glaublich, daß Mark. 2,27. 28 zweimal „Mensch“ und einmal „Menschensohn“ übersetzt haben würde, wenn

\*) Einleitung in die drei ersten Evangelien, S. 40.

\*\*) Dalman, Worte Jesu I, 1898, S. 191 f.



ihm in der Tradition an allen drei Stellen dasselbe Wort zur Übersetzung dargeboten wurde. Das ist um so weniger glaublich, als aus dem Satze: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen“ scheinbar folgerichtiger geschlossen werden konnte: „Also ist der Mensch Herr auch über den Sabbat“, was ja auch die neueren Kritiker fast einmütig für den ursprünglichen Sinn des Satzes halten. Jesus wolle, sagt man, seine Jünger damit entschuldigen: über das Sabbatgebot, das um ihretwillen gemacht worden sei, stehe ihnen freie Verfügung zu. Diese Auslegung ist jedoch unbedingt falsch. Zum ersten ist diese Schlußfolgerung überhaupt nicht bindend. Das läßt sich ja schließlich von allen Gesezen sagen, daß sie nicht denen zu Leid, sondern zu Liebe gegeben sind, denen sie gelten. Aber daraus folgt doch in aller Welt nicht, daß sie darum mit dem Geseze schalten und walten können, wie sie wollen! Jesus hätte damit kurzerhand die Geltung aller alttestamentlichen Geseze dem Gutdünken und der Willkür der Menschen überlassen. Nichts ist dem Sinn und Geiste Jesu so fremd gewesen, wie solche geradezu revolutionäre Stellungnahme zum Geseze. Herr über das Gesez kann nur einer sein, der Gesezgeber selbst; und wer es außer und neben ihm zu sein beansprucht, stellt sich damit dem Gesezgeber ebenbürtig an die Seite. Darum muß das Subjekt dieser Aussage eine Würde bezeichnen, die gewöhnlich menschliches Maß schlechthin überschreitet. Und das muß aus dem sprachlichen Ausdruck unzweideutig erkennbar gewesen sein.

Eine gleiche Beobachtung können wir bei der Aussage anstellen, daß der Menschensohn die Vollmacht habe, auf Erden Sünden zu vergeben (Mark. 2,10). Hier fällt überdies ins Gewicht, daß das betont voranstehende „auf Erden“ ohnehin die Absicht der Parallelisierung mit dem Tun Gottes im Himmel verrät. Und die Zeichenforderung beantwortet Jesus mit dem Satze: „Wie Jonas den Niniviten ein Zeichen geworden ist, so wird es der Menschensohn diesem Geschlechte sein“. Diese Gleichstellung mit Jonas wird unmittelbar darauf abgelöst durch das „Hier (d. i. in meiner Person) ist mehr, denn Jonas, und mehr denn Salomo“ (Matth. 12,38 ff. = Luk. 11,29 ff.). Aus allen diesen Stellen geht zugleich hervor, daß Jesus sich selbst mit dem Menschensohn durchaus identifiziert, daß der Ausdruck also für das einfache „ich“ eintritt. Daneben erscheint die Selbstbezeichnung

auch in Aussagen, die von Armut und Dürftigkeit in der Lebensführung Jesu sprechen: „Der Sohn des Menschen hat nicht, wo er sein Haupt hinlege“ (Matth. 8,20). An anderen Stellen wiederum (beispielsweise Matth. 11,19 = Luk. 7,34) erscheint es in Verbindung mit Herrnworten, in denen weder von einer besonderen Hoheit, noch von einer besonderen Niedrigkeit, sondern nur ganz allgemein von der äußeren Art des Auftretens Jesu die Rede ist: „Es kam der Menschensohn, aß und trank; da sagen sie: siehe, der Freßer und Weinsäufer, der Zöllner und der Sünder Freund.“

Wir haben bisher nur Stellen angeführt, die der Zeit vor der ersten Leidensverkündigung Jesu angehören, und die, vielleicht mit einer Ausnahme, insgesamt durch die alte, dem ersten und dritten Evangelium zu Grunde liegende Quelle gedeckt sind. Darum darf aus der allerdings ganz auffällig sich häufenden Anwendung des Ausdrucks von der ersten Leidensverkündigung ab nicht voreilig der Schluß gezogen werden, daß Jesus diese Selbstbezeichnung erst von der Zeit ab auf sich angewandt habe, wo er sich mit dem Leidensgedanken vertraut machen mußte. Unsere Quellen geben uns zu solcher Auffassung durchaus kein Recht; auch die alte Redenquelle nicht, die den Ausdruck vielmehr als eine Jesu von Anfang an geläufige Selbstbezeichnung behandelt. Freilich würde, wenn die Redenquelle auf eine Leidensgeschichte überhaupt angelegt wäre, wie unsere kanonischen Evangelien, das Verhältnis sich in ihr wohl ebenso gestalten, wie in diesen. Denn schon in den wenigen Worten, die in ihr von der zukünftigen Gestaltung der Dinge sprechen, läßt sie Jesus zu wiederholten Malen die Bezeichnung „Menschensohn“ auf sich anwenden. Daraus darf man immerhin folgern, daß Jesus sich gern in den Aussagen über sein Leiden, mit ganz besonderer Vorliebe aber in den Aussagen über seine Wiedertunft dieser Selbstbenennung bedient habe.

Nach dem in unseren Evangelien vorliegenden Tatbestand läßt sich demnach zusammenfassend sagen: „Menschensohn ist und heißt Jesus einerseits allenthalben, wo er das Reich Gottes vergebend und heilend, lehrend und leidend verkündet, verbreitet, vertritt, andernteils aber und vor allem dort, wo er es, auf den Wolken des Himmels kommend, vollendet. Keine Stelle entzieht sich gänzlich dieser Auslegung“ (Holzmann, S. 67). Besonders treffend ist in diesem Urteil der Beziehung zwischen den Begriffen

„Menschensohn“ und „Gottesreich“ gedacht. Daher eigne ich mir auch die weiteren Sätze Holzmanns in vollem Umfange an, in denen er diesen Beziehungen näher nachgeht: „Wo die Verwirklichung des Reiches Gottes zu notwendig in die Tat übergehenden Folgerungen aufruft, da ist es der Menschensohn, welcher diese Folgerungen vollzieht“ (S. 60). Und „genau wie das Gottesreich selbst sowohl ein gegenwärtiges als ein zukünftiges ist, so begreift auch die mit Beziehung auf den, dem Gottesreiche gewidmeten, Beruf Jesu gewählte Selbstbezeichnung neben dem, was die Zukunft bringen wird, doch schon das Wirken in der Gegenwart“ (S. 68).

In dieser Selbstbezeichnung bringt Jesus also sein gesamtes messianisches Lebenswerk mit allen nach Gottes Willen darin eingeschlossenen Arbeiten und Aufgaben, Verhältnissen und Schicksalen auf einen einheitlichen, charakteristischen Ausdruck. Dazu gehört all sein Leisten und Leiden, seine Erniedrigung und seine Verherrlichung. Auch wo er mit Zöllnern und Sündern zu Tische sitzt, ißt und trinkt, fühlt er sich als der Menschensohn, der die Richtlinien für sein Verhalten sich von der göttlichen Weisheit vorschreiben läßt. Und diese göttliche Weisheit ist durch die Erfolge seiner nach ihren Winken erfaßten und nach ihren Weisungen vollführten messianischen Lebensaufgabe gerechtfertigt worden (Matth. 11, 19). Kurz, er bezeichnet sich damit als Messias. Und vielleicht hängt es damit zusammen, daß er während seiner öffentlichen Volkswirksamkeit in großem Stile bis zu seinen Leidensverkündigungen hin mit der Anwendung auch dieser Selbstbenennung wenigstens zurückhaltender war als in der Folgezeit.

Erst diese Deutung des Begriffs setzt uns nun aber in den Stand, das logische und sachliche Verhältnis von Subjekt und Aussage in allen vom Menschensohn redenden Herrnworten gleichmäßig aufzufassen. Das darf nicht zum wenigsten als Beweis für die Richtigkeit der Deutung selbst gewertet werden. Alle Deutungen des Begriffs, die einseitig entweder nur den Gedanken der Niedrigkeit („bloßer Mensch“, „nichts als Mensch“) oder nur den Gedanken absonderlicher Hoheit in ihm ausgedrückt finden, sehen sich in der Zwangslage, bei der einen Reihe von

Aussagen zu erklären: Diese Aussagen gelten von dem Menschensohn, eben weil er der Menschensohn ist, und bei der anderen Reihe: Sie gelten von ihm, obgleich er der Menschensohn ist. Die Verteilung der Aussagen nach diesen an sie herangebrachten Gesichtspunkten hat naturgemäß bei beiden ein genau entgegengesetztes Ergebnis. Die letzte Aussagenreihe soll dann durch den Gegensatz wirken. Aber Jesus hat sich niemals darin gefallen, in Paradoxien zu reden. Und Jesu Selbstbewußtsein hat weder das eine noch das andere gegensätzlich empfunden. Er hat schlechthin alles, was ihm in der geschichtlichen Verwirklichung seiner ihm von Gott gewordenen Lebensaufgabe begegnete, als nach Gottes Willen zu seinem Berufe gehörig hingenommen. In diesem Sinne haben wir von seinem Messiasbewußtsein geredet, und in diesem Sinne muß die Selbstbezeichnung „der Menschensohn“ als zusammenfassender Ausdruck für das messianische Berufsbewußtsein Jesu genommen werden. Alles, was von dem Menschensohn an Betätigungen und Erfahrisen ausgesagt wird, gilt von ihm, nicht obgleich, sondern weil er der Menschensohn ist.

Aber wir können uns bei dieser Auskunft nicht beruhigen. Vielmehr gerade, weil wir festgestellt haben, daß „der Menschensohn“ nur ein anderer Ausdruck ist für den „Messias“, drängt sich uns unwillkürlich eine Reihe von Fragen auf, die dringend Antwort erheischen: Warum konnte Jesus gerade mit diesem eigentümlichen Ausdruck sein messianisches Selbstbewußtsein umschreiben? Soll durch den Begriff irgendein charakteristisches Moment an dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu besonders kräftig herausgehoben werden? Warum hat Jesus sich ohne Bedenken dieser Selbstbenennung, in der sich doch sein messianisches Bewußtsein und deshalb auch seine messianischen Ansprüche verkörpert, selbst zu einer Zeit bedienen können, wo er im übrigen jegliche Verkündigung seiner Messianität selber vermied und anderen verbot? Wie hat es kommen können, daß diese Selbstbezeichnung Jesu in der späteren Zeit so ganz und gar verschwand? Auf alle diese Fragen werden wir eine ausreichende Antwort nicht geben können, bevor wir nicht die dringlichste Frage klipp und klar beantwortet haben: Woher hat Jesus diesen Ausdruck entnommen? Darum setzen wir bei dieser Frage ein.

Wir machen in erster Linie die Beobachtung, daß die Aussagen über den Menschensohn bei uns zunächst den Ein-



druck einer merkwürdigen, uns fremdartig anmutenden Selbstobjektivierung Jesu hinterlassen; ich meine, wir haben manchmal das Gefühl, als rede Jesus gar nicht von sich selbst, sondern von dem Menschensohn als einem Dritten, als einer ihm objektiv gegebenen Größe. Einige Sätze klingen fast, als sollten gewissermaßen dogmatische Wahrheiten über den „Menschensohn“ verkündigt werden. Das ist neuerdings denn auch in der Tat zur Unterstützung der Behauptung benutzt worden, daß Jesus hier nicht von sich, sondern von einem andern, dem Menschensohn, rede, der die messianischen Würden und Bürden tragen werde, die Jesus für sich selbst also nicht habe in Anspruch nehmen wollen. Wir haben aber bereits festgestellt, daß andere Stellen durchaus die Annahme notwendig machen, das Bewußtsein, der Menschensohn zu sein, als einen wesentlichen Bestandteil des Selbstbewußtseins Jesu aufzufassen und den Begriff „Menschensohn“ im Munde Jesu als Ersatz für ein einfaches „ich“ anzusehen. Nichtsdestoweniger bleibt der Eindruck, von dem ich soeben redete, bestehen. Nun werden wir zwar von den Orientalisten belehrt, daß diese Art der Rede von sich selbst in dritter Person im Orient zur Zeit Jesu, wie auch gegenwärtig noch, gang und gäbe gewesen sei. Daraus folgt wenigstens soviel gewiß, daß Jesus in dieser Weise von sich reden konnte, ohne fürchten zu müssen, daß seine Hörer seine Worte nicht auf ihn, sondern auf einen andern deuten könnten. Aber diese Redeweise in Verbindung mit diesem seltsamen Ausdruck findet ihre befriedigende Erklärung doch nur dann, wenn wir annehmen dürfen, daß ihm die Größe „Menschensohn“, mit der er sich identifizieren wollte, irgendwo gegeben war. Dabei kommt einzig und allein das Alte Testament in Frage. Den Erzeugnissen der vorchristlichen jüdischen Apokalyptik können wir hier ebensowenig, wie in einem andern Stück, irgendwelchen Einfluß auf das Selbstbewußtsein Jesu zusprechen. Mögen diese Erzeugnisse immerhin für die Anschauungen gewisser kleiner Kreise im jüdischen Volk von Bedeutung gewesen sein, Jesus selbst hat sich, soweit wir nach unsern Quellen zu urteilen vermögen, ausschließlich am Alten Testament orientiert, das den maßgebenden Ausdruck des Willens Gottes auch für ihn darstellte. So wird er es auch in diesem Punkte gehalten haben. Aus dem Bereiche des Alten Testaments aber bieten sich uns Ezechiel, Psalm 8 und Daniel 7 als Ent-



stehungsorte für die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“ an.

Die zahlreichen Stellen im Ezechiel, wo der Prophet mit „Du Menschensohn“ angeredet wird, wollen ihn an seine Niedrigkeit und Hilfsbedürftigkeit, Schwäche und Gebrechlichkeit erinnern. Diese Gedanken wollen sich in keiner Weise zu dem in den Evangelien gezeichneten Bild des Menschensohnes fügen, zu welchem die Züge unvergleichlicher Hoheit ebenso notwendig und selbstverständlich gehören, wie die Züge der Niedrigkeit und Schwäche. In diesem Bilde konnte der Jesus der Evangelien sein eigenes Bild nicht wiedererkennen.

Näher liegt jedenfalls die Herleitung des Ausdrucks aus Psalm 8. Er scheint in der merkwürdigen Paarung der Züge unendlicher Demut und unendlicher Hoheit, mit denen er das Bild des Menschensohnes ausstattet, eine vollaufzutreffende Darstellung des messianischen Selbstbewusstseins Jesu zu geben: „Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst, und der Menschensohn, daß Du nach ihm schaust? Du lässest ihn nur wenig hinter Gott zurückstehen, und mit Ehre und Herrlichkeit umgibst Du ihn. Du machtest ihn zum Herrn über die Werke Deiner Hände; alles hast Du ihm unter seine Füße gelegt“. Zu Gunsten des Psalms 8 fällt überdies bedeutsam in die Wagschale, daß sowohl Paulus (1. Kor. 15,27) als der Hebräerbrieff (Hebr. 2,5 bis 8) den Psalm messianisch deuten und die vorhin angeführte Stelle des Psalms zum Teil oder im ganzen in ihren christologischen Beweisführungen verwerten. Daher ist mir die Begeisterung wohl verständlich, mit der die Worte dieses Psalms als eine zutreffende und umfassende Umschreibung der Gedankenkreise Jesu gewertet worden sind.

Um nicht den Eindruck zu erwecken, als wollte ich diese Auffassung, die gerade auch in Kreisen der positiven Theologen sehr viel Anklang gefunden hat, kurzerhand abtun, lasse ich hier die diesbezüglichen Ausführungen Barths über den Psalm \*) folgen. „Der ganze Psalm atmet eine Stimmung, welche christliche Leser unwiderstehlich zu Gedanken an Jesus veranlassen mußte. Die tiefe Demut, welche Gott gegenüber die Kleinheit des „Menschensohnes“ fühlt und dankbar dafür ist, daß Gott den Menschen überhaupt beachten will;

---

\*) Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3. Auflage, S. 249 f.

daneben aber das freudige Hoheitsgefühl, durch den Willen Gottes zu einer ehrenvollen Aufgabe in der Welt berufen zu sein und eine verborgene Würde zu besitzen, welche ihrer Offenbarung entgegendrängt, — das ist ja völlig die Gesinnung Jesu, welcher Gott als den Vater im Himmel, als den mächtigen Herrn des Himmels und der Erde in Ehren hielt und ihm für alle seine Wundertaten die Ehre gab. Es ist die Weltanschauung Jesu, welcher bei aller Betonung der Sünde doch so hoch vom Menschen hält . . . . . Diese Königsstellung des Kindes Gottes in der Welt sah Jesus nun freilich bei seinen Mitmenschen getrübt und in ihr Gegenteil verkehrt durch die Sünde, welche den Menschen knechtet und verderbt. Aber um so stärker fühlte er in seinem Herzen den Entschluß, selber der Menschensohn zu sein, welcher aus der demütigen Beugung unter Gottes Willen die Kraft zur sieghaften Durchführung desselben in der Welt und unter den Menschen schöpft. In diesem Sinne hat Jesus von Anfang an den Ausdruck „Menschensohn“ gebraucht, um seine Stellung zu Gott und zu den Menschen zu kennzeichnen“.

Darnach hätte also Jesus das Wesen des idealen Mensch tums in sich verkörpert gesehen, worin die Pflicht zur Demut Gott gegenüber und doch zugleich die Berechtigung eines unendlichen Hoheitsgefühls begründet lägen. Aber die charakteristischen Züge in der Gestalt des „Menschensohnes“ der Evangelien finden dadurch nicht ihre ausreichende Erklärung. Die Merkmale der armseligen Lebensführung und sonderlich des Leidens liegen dem Gedankenkreise des Psalmes ganz fern; sie sind auch in der Idee der Demut durchaus nicht ohne weiteres gegeben. Und andererseits das Hoheitsbewußtsein, von welchem der Messias-Menschensohn der Evangelien erfüllt ist, deckt sich in keiner Weise mit dem Bewußtsein, daß in ihm das Wesen des Menschentums zu reiner und vollkommener Ausprägung gekommen sei. Darin haben wir vielmehr gerade das Charakteristische und Großartige an dem Selbstbewußtsein Jesu gefunden, daß er sich über alle Menschen und selbst über die Engel hinweg Gott an die Seite zu stellen wagt. Ja, selbst zur Erklärung der Vorrechte, die dem Menschensohn zugeschrieben werden, daß er auf Erden die Vollmacht habe, Sünden zu vergeben, oder daß er sich als Herrn auch über den Sabbat fühlen dürfe, genügt der Gesichtspunkt der allgemeinen Menschentwürde, die dem Menschensohn als solchem

zu eigen sein soll, nicht, selbst wenn man diese Würde in denkbar höchstem und idealstem Sinne fassen wollte.

Im Blick auf die Art der Verwendung des Psalmwortes bei Paulus und im Hebräerbrief sollte man nun erwarten, daß Jesus sich ganz und gar im Bannkreis der Gedanken dieses Psalmes befunden hätte, wenn er von seiner künftigen Verherrlichung und von seiner glorreichen Wiederkunft redet. Aber gerade hier ist davon nichts zu spüren. Vielmehr ist es eine fast allgemein zugestandene Tatsache, daß er hier mit seinen Gedanken ganz und gar bei Daniel 7 weilt, wo es B. 13. 14 heißt: „Ich schaute weiterhin in den Nachtgesichten: da kam einer, der einem Menschensohn glich, mit den Wolken des Himmels herab, gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn gebracht. Dem wurde nun Macht, Ehre und Herrschaft verliehen: alle Völker, Nationen und Zungen müssen ihm dienen; seine Macht soll ewig und unvergänglich sein, und seine Herrschaft soll niemals zerstört werden“. Es ist ersichtlich, daß die Aussprüche Jesu über seine künftige Verherrlichung von dem Bekenntnis vor dem Hohenpriester ab bis hin zu der letzten Wiederkunftsweisagung nicht nur sachlich, sondern zum Teil sogar im Wortlaut an dieser Stelle ihre alttestamentliche Parallele haben. Sicher ist demnach auch der Menschensohnbegriff in den Wiederkunftsreden an Dan. 7 orientiert: Jesus will „der Menschensohn im danielischen Sinne des Wortes“ sein. Die durchschlagende Beweiskraft dieser unleugbaren Beziehung zwischen den Wiederkunftsweisagungen Jesu und der Danielischen Apokalypse ist für das Urteil der meisten neutestamentlichen Forscher bestimmend gewesen, so daß die Zurückführung des Ausdrucks „Menschensohn“ auf Dan. 7,13 heute als ein fast allgemein anerkanntes und gesichertes Resultat der sonst so vielfach auseinandergehenden Erörterungen über den Begriff gelten darf.

An diesem Punkt beginnt nun aber die eigentliche Schwierigkeit des ganzen Problems. Mit der Herleitung der Selbstbezeichnung Jesu aus Daniel 7,13 scheint die Idee der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit unabtrennbar verbunden zu sein. Wenn man also neben Daniel keinen anderen alttestamentlichen Entstehungsort für sie gelten läßt, scheint man der Annahme nicht aus dem Wege gehen zu können, daß Jesu Seele immer und überall, wo er von sich als dem Menschensohn redet, von dem Wiederkunfts-

gedanken erfüllt gewesen sei. Der Wiederkunftsgedanke hat aber sicherlich erst zugleich mit dem Leidensgedanken in Jesu Seele Einzug gehalten: Leidensgedanke und Wiederkunftsgedanke sind unauflöslich miteinander verkettet. Da bleibt, scheint es, nur eine von zwei Möglichkeiten im Rest: entweder man hält die Verwendung des Ausdruckes durch Jesum schon in den ersten Zeiten seiner öffentlichen Wirksamkeit, wie es die Evangelien darstellen, für geschichtlich glaubwürdig, — dann muß man entschlossen mit der Forderung Ernst machen, daß Jesus vom ersten Augenblick seines öffentlichen Auftretens an mit dem Leidensgedanken vertraut gewesen sein muß; oder man ist der durch die Tatsachen der evangelischen Überlieferung wohlbegründeten Überzeugung, daß die Gewißheit des bevorstehenden Leidens und Sterbens erst nach der großen Wendung im Volke in Jesu Seele lebendig geworden ist, — dann muß man ebenso entschlossen die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit einer Verwendung dieses Begriffes durch Jesum, in der früheren Zeit seines Wirkens, zum Opfer bringen. Und es will mich doch fast bedünken, als ob die Furcht vor diesem Dilemma für viele Forscher der eigentliche Anlaß gewesen sei, nach andern Ausgangspunkten für die Entstehung unseres Begriffes im Alten Testament zu suchen.

Nahezu alle Forscher, die sich an Daniel ausschließlich halten, gehen bewußt den zweiten Weg und suchen, der eine auf diese, der andere auf jene Weise, das Vorkommen des Begriffes in den früheren Abschnitten der Evangelien begreiflich zu machen, alle jedoch einig in dem Urtheil, daß Jesus ihn in jener Zeit noch nicht im Munde geführt haben könne, und daß er deshalb hier als eine ungeschichtliche Vornahme durch die Evangelisten zu beurtheilen sei. Die Motive für die Entstehung des Menschensohnbewußtseins Jesu in diesem danielisch-apokalyptischen Sinne bringt man dann bald in milderer, bald in schrofferer Form zum Ausdruck. Aber es wird gewiß einen jeden, der von der Klarheit und Festigkeit des Selbstbewußtseins Jesu und von der durch die Gewißheit dauernder und vollkommener Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen gestählten, stets gleichmäßigen Kraft und Sicherheit seiner Entschlüsse und seines Handelns einen unverlierbaren Eindruck empfangen hat, zum mindesten peinlich berühren, wenn die Vorgänge in Jesu Seele in den Tagen der Entstehung seines Menschensohnbewußtseins die Deutung erfahren, daß er sich angesichts



des drohenden Geschicks endgültigen Unterliegens, wie an einen rettenden Anker in der verschlingenden Not letzter Stürme, an die Danielische Verheißung des „Menschensohnes“ angeklammert und diese mit raschem Entschluß auf sich bezogen habe. Das setzt doch, um in demselben Bilde zu bleiben, voraus, daß Jesus sich zuvor in der verzweifeltsten Lage eines Menschen befunden habe, der mit seiner gesamten Lebensarbeit Schiffbruch gelitten hat und kläglich gescheitert ist. Da wäre auch von dem Jesus, der „zu dem furchtbaren Gott in jedem Augenblicke seines Lebens Vater sagte“, nichts mehr zu spüren. Aus den Worten, durch die Jesus seine Jünger mit dem Gedanken seines Leidens vertraut zu machen sucht: „Es muß alles vollendet werden, was durch die Propheten geschrieben ist von des Menschen Sohn“, klingt uns dagegen nichts anderes entgegen, als die ruhige Ergebung in den göttlichen Willen und die Gewißheit, daß auch Leiden und Tod nicht Vernichtung für seine Person und Niederlage für seine Sache, sondern für beide nur Sieg und Verherrlichung bedeuten können. Diese innere Gelassenheit verdankt er aber nicht der glücklichen und gerade noch rechtzeitigen Entdeckung von Dan. 7,13, sondern seinem allezeit kräftigen, nie versagenden Sohnes- und Messiasbewußtsein.

Schließlich dürfen wir eine bei früherer Gelegenheit gemachte Bemerkung in Bezug auf die Leidensweisssagungen nachdrücklich wiederholen. Man sagt, die Aussage „Der Menschensohn muß leiden“ sollte durch den Kontrast wirken. Aber die Leidensweisssagung macht gerade in ihrer allgemeinsten und wahrscheinlich ursprünglichsten Form, die uns Luk. 18,31 aufbewahrt ist, durchaus den Eindruck, daß Jesus sagen will: „Der Menschensohn muß, eben weil er der Menschensohn ist, leiden“. Dann aber versagt Dan. 7,13, wenn man es einseitig apokalyptisch faßt (Menschensohn = der in Herrlichkeit wiederkehrende Messias), gänzlich als Entstehungsort und als Hilfsmittel für die Erklärung des Begriffs „Menschensohn.“

Als Ergebnis der bisherigen Untersuchung stellen wir fest: z u m e r s t e n, daß nach dem Befunde in unseren Evangelien und auch in den ihnen zu Grunde liegenden Quellen der Ausdruck Menschensohn eine geläufige Selbstbezeichnung Jesu gewesen ist, die er unstreitig auch bereits in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit auf sich angewandt hat; z u m a n d e r n, daß die Überzeugung von der Notwendigkeit des Leidens sich erst infolge der großen Wendung im Volke



bei Jesu gebildet hat, zum dritten, daß Daniel 7,13.14 als Entstehungsort für den Ausdruck im Munde Jesu angesehen werden muß; zum vierten, daß die Danielstelle, in ausschließlich messianisch-apokalyptischem Sinne gedeutet, nur zur Erklärung für den Gebrauch des Begriffs in den Wiederkunftsweisagungen genügt, hingegen bei allen anderen Aussagen, die von dem Menschensohn handeln, versagt.

Was folgt daraus? Ich meine, es ergibt sich daraus für uns ganz von selbst die Anweisung, die Danielstelle so zu verstehen, daß eine Beziehung aller vom Menschensohn handelnden Stellen der Evangelien auf sie möglich wird. Als Lehrer und Prophet seines Volkes, als Arzt der Kranken und als Freund der Zöllner und Sünder, als leidender und triumphierender Messias: immer und überall fühlt sich Jesus als der Menschensohn nach Daniel 7,13; sein gesamtes messianisches Berufsbewußtsein hat an dieser Danielstelle einen kräftigen Rückhalt gefunden.

Diese Auffassung findet eine wesentliche Unterstützung durch die Tatsache, daß zwischen den Begriffen „Menschensohn“ und „Himmelreich“ eine unverkennbare Wechselbeziehung stattfindet: „Der Vater im Himmel,“ „Das Reich Gottes“ und „Der Menschensohn“ bilden eine Dreizahl dem religiösen Bewußtsein Jesu organisch entwachsener und sich gegenseitig bedingender und haltender Ideen, in welchen seine Verkündigung ihren höchsten Zielpunkt erreicht hat“. „Wo die Verwirklichung des Gottesreiches zu notwendig in die Tat übergehenden Folgerungen aufruft, da ist es der Menschensohn, welcher diese Folgerungen vollzieht“. „Es läßt sich zeigen, daß der Begriff „Menschensohn“ von Haus aus den Bringer des Gottesreiches bezeichnet“.\*) „Menschensohn“ ist danach einfacher Wechselbegriff zu „Messias“; das eine wie das andere redet von dem Jesu durch Gott übertragenen Lebensberuf, zu dessen Durchführung er in seinem Sohnesbewußtsein die innere Ausrüstung und Kraft besaß. Christus als Menschensohn der Bringer des Gottesreiches, oder, nennen wir es sofort beim richtigen Namen, der Bringer des Himmelreiches.

Der Ausdruck „Himmelreich“ findet sich allerdings nur

---

\*) Holtzmann, das messianische Bewußtsein Jesu, S. 54, 60, 98

bei Matthäus im Munde Jesu; Markus und Lukas bieten dafür an allen parallelen Stellen den Ausdruck „Gottesreich.“ Ein Unterschied in der Sache, die damit bezeichnet werden soll, läßt sich also nicht feststellen. Und doch ist für die Deutung des Ausdrucks und namentlich für das Urtheil über seine Herkunft von entscheidendem Wert, daß Jesus ebenso, wie sein großer Vorläufer, Johannes der Täufer, nicht vom Gottesreich, sondern vom Himmelreich gesprochen hat, daß also der erste Evangelist den Ausdruck in seiner ursprünglichen Form aufbewahrt hat. Ein Motiv zur Änderung lag nur für Markus und Lukas vor, die damit dem Begriffe eine ihren Lesern, Heidenchristen, verständlichere Form geben wollten. Dagegen ist in aller Welt nicht abzusehen, was den ersten Evangelisten, der Jesum und den Täufer ohne Bedenken den Namen Gottes gebrauchen läßt, dazu bewogen haben sollte, nur in dieser einen Verbindung „die Himmel“ als Umschreibung für „Gott“ einzusetzen. Schon in der alten Redenquelle hat es vielmehr sicher bereits „Himmelreich“ geheißsen. Unter diesen Umständen brauchen wir uns, wenn wir den Begriff erklären wollen, auch keineswegs durch das Vorgehen von Markus und Lukas gebunden zu fühlen, als könnte „Himmelreich“ nichts anderes bedeuten als eine den Juden geläufige und verständliche, euphemistische Umschreibung von „Gottesreich“. Vielmehr, wenn Jesus, der ohne Bedenken den Namen Gottes braucht, nicht „Gottesreich“, sondern „Himmelreich“ sagte, so hat er damit einen Gedanken zum Ausdruck bringen wollen, der in der Bezeichnung „Gottesreich“ nicht ohne weiteres gelegen hätte; kurz, er kann damit nur eine Andeutung über die Herkunft dieses Reiches haben geben wollen: es ist das Reich, das vom Himmel her stammt. Und mag daraus dann auch weiterhin folgen, daß dieses Reich, weil vom Himmel stammend, deshalb auch himmlische Art an sich hat: in erster Linie steht doch immer der mit einer gewissen räumlichen Vorstellung vom Gottesreich verbundene Gedanke des Herabkommens vom Himmel auf die Erde.

Diese gewissermaßen räumliche Vorstellung blickt deutlich in einigen Wendungen der Evangelien durch. Als räumlicher Bereich ist es gedacht, in den man hingehen kann, zu dem Jesus den Zugang öffnet, während die Pharisäer ihn vor den Menschen verschließen. Unverkennbar liegt diese Vorstellung vor allem der Anfangspredigt Jesu zu Grunde, die dann später nach Anweisung Jesu auch den Inhalt der

Jüngerpredigt auf ihrer Missionsreise bildete: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.“ Dieser im Neuen Testament vorliegende Tatbestand kann nicht kurzerhand durch den Hinweis auf Altes Testament und jüdische Literatur aus der Welt geschafft werden, wo der Begriff „Gottesreich“ niemals einen räumlichen Bezirk bezeichne, sondern lediglich die Tatsache der Königsherrschaft Gottes zum Ausdruck bringe, die einen bestimmten Bereich umspanne. Ist das zuzugeben, nun dann haben Johannes der Täufer und Jesus den Begriff nicht nur mit neuem Inhalt versehen, sondern auch mit einer neuen Vorstellung räumlicher Art verknüpft. Denn es ist ganz deutlich, daß in dem Satze „Das Reich des Himmels hat sich genähert“ der Begriff des „Himmels“ und der Begriff der „Nähe“ in einen Gegensatz gestellt sind. Was im Himmel ist, ist den Menschen unerreichbar, es müßte ihnen denn durch göttliche Tat nahegebracht werden. Das ist nun tatsächlich geschehen. Und der es nach Gottes Willen vom Himmel auf die Erde zu den Menschen bringen und hier als ewiges, unvergängliches Reich, das nicht zerstört werden wird, gründen und vollenden soll, ist „der Menschensohn“.

Nun wird der Zweck dieser scheinbar abseitsliegenden, ausführlichen Erörterungen über den Begriff des Himmelreiches ersichtlich. Sind einmal die deutlichen Wechselbeziehungen zwischen den Begriffen „Menschensohn“ und „Himmelreich“ in der Predigt Christi festgestellt, so läßt sich ohne weiteres vermuten, daß nicht nur die Vorstellung vom Gottesreich in seiner Entwicklung und Vollendung gleichen Schritt hält mit der Vorstellung von dem Menschensohn, der mit Beziehung auf den, dem Gottesreich gewidmeten, Beruf diesen Namen trägt, sondern daß auch die Frage nach Herkunft und letzten Ursprüngen des Gottesreiches von entscheidender Bedeutung sein wird für die Frage nach Herkunft und letzten Ursprüngen des Menschensohnes, und daß sich auch in Jesu Selbstbewußtsein dem Urteil über Wesen und Herkunft des Himmelreiches ebenmäßig ein Urteil über Wesen und Herkunft seiner Person, als der Person des Menschensohnes, an die Seite gestellt hat.

Diese Vermutung erhebt sich durch einen Blick auf die Danielische Apokalypse zur Gewißheit. Denn daß der Begriff des Himmelreiches in der Predigt des Täufers und Jesu dieser Apokalypse seinen Ursprung verdankt, würde auch abgesehen von seinen Beziehungen zum Menschensohn-Begriff feststehen. Läßt sich vollends die Entstehung der Selbstbe-

zeichnung Jesu als „Menschensohn“ nur aus Daniel herleiten, so ist damit auch die Frage nach dem Entstehungsort des Begriffes „Himmelreich“ endgültig entschieden. Halten wir nun Dan. 2,44 und 7,13. 14 nebeneinander, und vergegenwärtigen wir uns die in den beiden letzten Versen geschilderte Handlung, so wird uns mit einem Schlage klar, nicht nur, aus welcher Quelle Jesus sein Menschensohnbewußtsein geschöpft hat, sondern auch, warum dieses Menschensohnbewußtsein sich mit seinem Messiasbewußtsein vollkommen deckt. Jesus fühlt sich, wenn er sich den Menschensohn nennt, als den Beauftragten des Hochbetagten, Gottes selber, vor dessen Thron er hat stehen dürfen, um aus seinem Munde den Befehl entgegenzunehmen, daß er dem Reiche, das ewig ist, wieder Gott der Himmel selbst, auf Erden eine Wohnstätte bereite. Jesus weiß sich nicht nur von Gott, sondern von Gott her entsandt als der Menschensohn vom Himmel, um das Reich der Himmel auf die Erde herniederzubringen.

Wir behaupten also mit aller Bestimmtheit: Das Bewußtsein, von Gott ausgegangen zu sein, also das Präeristenzbewußtsein, hat einen unentfernbaren Bestandteil des Selbstbewußtseins Jesu ausgemacht, solange er sich überhaupt als Messias und Menschensohn wußte. Die Geflüstlichkeit, ja oft Leidenschaftlichkeit, mit der man sich gegen die Anerkennung dieser Wahrheit sträubt, ist mir unverständlich, wenigstens bei allen denen unverständlich, die Jesu Aussagen über seine Auferstehung, Verherrlichung und Wiederkunft, ja selbst seine Aussagen über sein Weltrichteramt am Ende der Tage ohne Bedenken hinnehmen. Ich meine, diese Ansprüche werden durch das Bewußtsein der Präeristenz in keiner Weise überboten; im Gegenteil, wir können das Präeristenzbewußtsein viel eher als organisches Erzeugnis seines Selbstdarstellungstriebes, herausgewachsen aus dem Boden seines messianischen Selbstbewußtseins, begreifen, als das Bewußtsein, das sich in jenen Aussagen über die künftigen Würden und Schicksale seiner Person kundtut.

Ja, der Gedanke himmlischer Herkunft konnte und mußte



sich Jesu auf Grund seines Messiasbewußtseins nahe legen, selbst wenn er ihm nicht durch die Danielstelle an die Hand gegeben worden wäre. Er brauchte die Tatsachen seines Selbstbewußtseins nur in das Licht etwa von 5. Mose 30,12, Sprüche Sal. 30,4 oder Baruch 3,29 zu stellen, so drängte sich ihm eine solche Schlußfolgerung unabweisbar auf. In jenen alttestamentlichen Stellen ist es deutlich ausgesprochen, daß, wer etwa unter Menschen sich anmaßen wollte, Gotteserkenntnis, Gotteslehre, Gottesweisheit zu verkündigen, zuvor in den Himmel emporgestiegen sein müßte, um sie von Gott her, wo sie ihre Heimstätte haben, herniederzuholen. Nun haben wir es als ein sicheres Datum des Selbstbewußtseins Jesu kennen gelernt, daß er sich zutraut, Gott zu kennen, wie niemand außer und neben ihm, und daß er daraufhin den Anspruch erhebt, auch der Vermittler der wahren Gotteserkenntnis zu sein, außer dem es keinen zweiten gibt und geben kann. Sollte es wirklich unmöglich sein, daß ihm jene alttestamentlichen Stellen Anlaß wurden, den Gedanken der Herkunft vom Himmel in sein Selbstbewußtsein aufzunehmen? Nach dem Bericht des Johannes-evangeliums, das wir bisher mit voller Absicht unberücksichtigt gelassen haben, hat Jesus in der Tat in dem Gespräch mit Nikodemus diese Folgerung gezogen. Dieses Gespräch hebt sich durch seine Eigenart von allem, was wir sonst an Gesprächen und Reden Jesu im vierten Evangelium lesen, deutlich ab. Es hat zweifellos am meisten die Färbung der Redeweise des Jesus der Synoptiker. Im Johannes-evangelium wird allein an dieser Stelle der Begriff des Gottesreiches und der damit zusammenhängende Gedankenkreis von Jesu behandelt. Ebenso ist es charakteristisch und für die Glaubwürdigkeit der ganzen Erzählung äußerst wertvoll, daß Jesus zunächst des Täufers und seine eigene Erkenntnis und daraufhin auch des Täufers und seine eigenen Forderungen in der gemeinsamen Predigt zusammenschließt (3,11), um dann freilich um so nachdrücklicher zu betonen, worin er über den Täufer hinausgehe, wo auch der Erkenntnis des Täufers eine Grenze gesetzt sei und die nur ihm, dem Menschensohn, eigene Erkenntnis und Aufgabe beginne: „Wenn ich euch von irdischen Dingen sagte, und ihr glaubet mir nicht, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch von den himmlischen sage? Und doch ist niemand in den Himmel aufgestiegen, außer der vom Himmel herabgekommen ist, der Menschensohn“. Die Schlußworte: „der im Himmel ist“ fehlen in



unseren ältesten Handschriften und sind ein späterer Zusatz, der von der falschen Voraussetzung aus entstand, daß das „Aufsteigen in den Himmel“ von der Himmelfahrt Christi zu deuten sei. Der Sinn der Worte ist aber vielmehr lediglich dieser: Wer von Gott und göttlichen Dingen authentische Kunde geben will, muß zuvor im Himmel gewesen sein. Das kann also kein Mensch für sich in Anspruch nehmen, weil es für jeden Menschen erst nötig wäre, in den Himmel hinaufzusteigen, um sich von Gott selber über die himmlischen Dinge belehren zu lassen. Diesen Anspruch darf nur einer erheben, der Menschensohn, der vom Himmel herabgestiegen ist. Im Wortlaut dieses Selbstzeugnisses Jesu klingen ganz deutlich jene alttestamentlichen Stellen an, von denen wir soeben redeten. Und der ganze Satz ist nichts als eine Umschreibung des Menschensohnbewußtseins, wie es sich bei Jesu auf Grund von Dan. 7,13. 14 ausbilden mußte. Er geht auch nicht um einen Schritt über das hinaus, was wir, auch abgesehen von dem vierten Evangelium, als selbstverständliche und notwendige Folge des Selbstbewußtseins beurteilen mußten, das den Jesus der synoptischen Evangelien beseelt.

Die zutreffendste Umschreibung dieses Gedankens, daß ihm als dem Menschensohn die Quellen der Erkenntnis und Kraft dauernd aus dem Himmel zufließen, hat Jesus selbst in dem Wort an Nathanael (Joh. 1,51) gegeben: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen sehen, und die Engel Gottes hinaufsteigen und herabsteigen auf den Menschensohn.“

Die johanneische Theologie des Prologs zum Evangelium (Joh. 1,1—18), die vielfach auch im Evangelium selbst wieder anklingt, geht freilich über diese sehr einfache, unkomplizierte, und in der Art seiner Sendung und seiner Lebensaufgabe ganz natürlich begründete Selbstbeurteilung Jesu um ein Bedeutendes hinaus. Immerhin wird man sagen müssen, daß die letzten Wurzeln der johanneischen Anschauung von dem ewigen Wort, das bei Gott war, und das selbst Gott seiner Art nach war, in diese urwüchsigen Bestandteile des Selbstbewußtseins Jesu hineinreichen.

Mit den Problemen, welche uns diese merkwürdige Selbstbezeichnung Jesu stellt, sind wir damit aber noch nicht am Ende. Wir haben geurteilt, daß für Jesu Selbstbewußtsein der Name Menschensohn eine vollwertige Be-

nennung für die von ihm beanspruchte Messiaswürde war. Nun hat aber Jesus das Messiasgeheimnis seinerseits streng zu wahren gesucht und schließlich nach dem sogenannten Petrusbekenntnis auch seinen Jüngern die strenge Anweisung gegeben, ihrerseits weiterhin nichts zu tun, um den Schleier von seinem Messiasgeheimnis zu lüften. Wie ist es ihm denn möglich gewesen, die Selbstbezeichnung „Menschensohn“ zu derselben Zeit ohne Bedenken nicht nur vor den Jüngern, sondern auch vor dem Volke auf sich anzuwenden? Darauf ist nur die eine Antwort möglich: Der Begriff „Menschensohn“ war zur Zeit Jesu keine geläufige Bezeichnung für die messianische Würde.

Daran kann die Tatsache nichts ändern, daß in einem Teil einer vorchristlichen jüdischen Apokalypse, dem sogenannten Henochbuche, die Bezeichnung „Menschensohn“ als messianische Würdebenennung wiederholt vorkommt. Sind die Menschensohnstellen des Henochbuches ein ursprünglicher Bestandteil desselben, so muß man annehmen, daß das Henochbuch dem jüdischen Volke zur Zeit Christi im großen und ganzen unbekannt war. Erscheint diese Annahme untunlich, so ist zu urteilen, daß dieser Teil des Henochbuches einen späteren christlichen Einschub darstellt. Nimmt man aber auch an dieser Entscheidung Anstoß, da dieser Abschnitt jener Apokalypse im übrigen durchaus kein christliches Gepräge an sich habe, dann sind wenigstens die Menschensohnstellen, oder zum allerwenigsten diese Messiasbezeichnung selbst auf spätere Eintragung zurückzuführen. Jedenfalls kann das Ergebnis einer Untersuchung über das Henochbuch keinerlei Einfluß auf den durch die Evangelien rundweg geforderten Tatbestand ausüben, daß der Name „Menschensohn“ zur Zeit Jesu kein gangbarer Messiasstitel war. Das steht vor jeder Untersuchung über das Henochbuch fest.

Die Evangelien legen übrigens, auch abgesehen von ihrer Schilderung des Verhaltens Jesu im Punkte seiner Messianität, Zeugnis davon ab, daß dem Volke diese Messiasbenennung fremd war. Die Fragestellung in Matth. 16, 14: „Wer sagen denn die Leute, daß des Menschen Sohn sei?“ wird freilich auf Ursprünglichkeit kaum Anspruch machen dürfen. Jedenfalls aber zeigt sie, daß nach Ansicht des Evangelisten selbst die Identität von „Menschensohn“ und „Messias“ keine bekannte Tatsache war; sonst wäre ja die

ganze Frage Jesu unverständlich. Ebensovienig würde es Jesu in den Sinn gekommen sein, zu sagen, daß die Lästerung des Menschensohnes unter allen Umständen Vergebung finden würde (Matth. 12,32 = Luk. 12,10), wenn „Menschensohn“ ein bekannter und seinen Hörern geläufiger Ausdruck für den Messias gewesen wäre. Hätten die Hörer gewußt, was mit diesem Ausdruck gemeint sei, so würden sie mit der Lästerung des Menschensohnes vielmehr die für alle Zeiten unvergebbare Sünde wider den heiligen Geist begangen haben. Jesus hat von dem Menschensohn zu ihnen geredet als von dem großen Unbekannten, der ihnen in seiner Person entgegentrete. Im vierten Evangelium wird uns denn auch wirklich eine Szene berichtet (Joh. 12,34), aus der ganz deutlich hervorgeht, daß die Leute mit dem Namen „Menschensohn“ nichts anzufangen wissen. Angesichts der von uns geschilderten Sachlage dürfte diese Erzählung des Johannesevangeliums doch vielleicht auch auf diejenigen einen Eindruck machen, die im übrigen dem vierten Evangelisten eine glaubwürdige Darstellung geschichtlicher Vorgänge nicht zutrauen.

Jesus hat also die Selbstbezeichnung auf sich anwenden können, ohne Gefahr zu laufen, daß er sich zu dem klar erkannten göttlichen Willen in Widerspruch setzte, der ihn anwies, vorerst als Lehrer und Prophet in seinem Volke zu wirken und alles zu verhüten, was ihn an der Durchführung dieser ersten und dringlichsten Aufgabe hätte hindern können. Wollten wir aber eine Antwort auf die Frage haben, warum er überhaupt diese unter solchen Umständen scheinbar zwecklose Selbstbezeichnung auf sich anwandte, während er doch jede anderweitige, seine messianische Würde charakterisierende Selbstbenennung sorgfältig mied, so könnten wir uns sehr wohl bei der Auskunft beruhigen, daß er damit lediglich ein eigenes Bedürfnis befriedigte. Sehr unwahrscheinlich ist es jedenfalls, daß er mit der Wahl dieses Ausdruckes zugleich die Absicht verbunden hat, einer verkehrten Einschätzung seiner Person vorzubeugen und unerfüllbaren Hoffnungen zu wehren, die sich etwa an sein Auftreten knüpfen konnten, die aber dem Sinn und Zweck seiner Sendung zuwiderliefen. Diesem Bedürfnis hat er vollauf genügt mit der Predigt vom Himmelreich, über dessen Wesen und Ziele er seine Hörer durchaus nicht im unklaren ließ. Nach unseren Ausführungen war ja freilich

eine Belehrung über das Himmelreich unwillkürlich zugleich eine Belehrung über den Menschensohn, da beide in engster Wechselbeziehung zueinander stehen. Aber dem Volke, das mit dem Begriff „Menschensohn“ sicher keine konkrete Vorstellung verband, konnte das in keiner Weise fühlbar werden. Höchstens soviel läßt sich sagen, daß er mit dieser geheimnisvollen Selbstbenennung zu weiterem Nachdenken über seine Person anregen und empfänglichen Hörern einen Anstoß geben wollte, durch Nachsinnen über die tiefere Bedeutung dieses geheimnisvollen Ausdrucks zu dem eigentlichen Geheimnis seiner Person und seines Selbstbewußtseins vorzudringen. — Aber das alles sind nur Vermutungen; nach der Art der uns zu Gebote stehenden Quellen ist es uns unmöglich, in diesem Punkte zu festen Ergebnissen zu gelangen.

Ein Fragezeichen wird auch bei dem letzten Problem im Rest bleiben, das der Menschensohnegriff uns stellt. Wie hat es doch kommen können, daß dieser messianische Würdetitel in der späteren Zeit so ganz und gar verschwunden ist? Da Christus sich in den Wiederkunftsreden mit besonderem Akzent „Menschensohn“ genannt hat, ist dieses Schweigen der späteren Zeit in erhöhtem Maße auffällig. Denn die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi war ja der Brennpunkt des Glaubens der urchristlichen Gemeinde.

Es gibt nur die eine Erklärung für das Fehlen dieses Begriffes in der apostolischen und nachapostolischen Literatur, daß man über dem durch die Auferstehung verherrlichten und zur Rechten Gottes erhöhten „Gottessohn“ den „Menschensohn“ vernachlässigte oder vergaß, weil man den wahren Sinn dieser Selbstbezeichnung Jesu nicht verstand. Es will mir scheinen, als ob das schon in der Formulierung von Frage und Antwort in dem Gespräch Jesu mit den Jüngern bei Matth. 16,14—16 zum Ausdruck kommt, wo dem „Menschensohn“ in der Frage das feierliche „Sohn des lebendigen Gottes“ in der Antwort offenbar nicht ohne Absicht entgegengestellt wird. Es ist, als wollte der Evangelist, auf dessen Rechnung allein die Formulierung der Antwort ebenso, wie die Formulierung der Frage, zu setzen ist, damit sagen, es genüge nicht, in Jesu den bloßen Menschensohn zu sehen; man müsse, wenn man die rechte Stellung zu Christo einnehmen wolle, zu der Erkenntnis



und zu dem Bekenntnis vordringen, daß Christus der Sohn des lebendigen Gottes sei.

Wenn damit die Stimmung in der urchristlichen Gemeinde überhaupt richtig gekennzeichnet ist, können wir zu dem Berichte der Evangelien, die von Jesu als dem „Menschensohn“ zu reden wissen, um so größeres Zutrauen haben. Denn je mehr einer späteren Zeit das Verständnis für diesen eigentümlichen Ausdruck mangelte, und je mehr wir uns wundern müssen über die Vernachlässigung desselben in der apostolischen und nachapostolischen Literatur, um so bestimmter können wir alle Versuche von der Hand weisen, die Verwendung des Begriffes in den Evangelien auf Eintragung aus dem späteren Gemeindeglauben heraus zu erklären; um so gewisser können wir dem Urteil Holzmans zustimmen, daß im Berufszeichen „Menschensohn“ Jesus sich gleichsam selbst gegenständlich geworden ist, und daß er darin den charakteristischen Ausdruck gefunden hat, welcher seinem eigensten Selbstdarstellungstriebe entsprach.

Freilich bekommen diese Sätze durch unsere Ausführungen über den Begriff „Menschensohn“ eine wesentlich vertiefte Bedeutung: Gottessohnschaft und Messiasium finden ihre einheitliche Zusammenfassung und ihre tiefste Erklärung in dem „Menschensohn vom Himmel“.

Der Glaube an Christum als den Menschensohn vom Himmel bedeutet den entschiedensten Protest gegen alle Versuche, den Entwicklungsgedanken der modernen evolutionistischen Theorie auf Christum anzuwenden. Nimmermehr läßt sich die geschichtliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth restlos begreifen als Produkt ihrer Zeit; und nimmermehr wird die Eigenart der Predigt Jesu vom Himmelreich wirklicher Erkenntnis erschlossen werden, wenn man bei Jesu nicht „den neuen Geist voll neuer Gewalt“ anerkennt, der mit göttlicher Schöpferkraft schlechthin Neues, unter den Menschen Unerhörtes, aus den vorhandenen Beständen religiöser Erkenntnis und religiösen Lebens Unableitbares gestaltete. Das Selbstbewußtsein Jesu, des Gottes- und Menschensohnes, spottet aller Versuche einer religionsgeschichtlichen Erklärung, und alle Evolutionstheorie muß vor ihm Halt machen. Tut sie es nicht, dann soll sie sich darüber klar sein, daß sie das Selbstbewußtsein Jesu zuvor zerstören muß, wenn sie es auf ihre Weise erklären will. Ebendarum bildet die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu heute wie immer den Kernpunkt der Frage nach dem



Wesen des Christentums überhaupt. Im Zeichen des Menschensohnes scheiden sich die Geister. Und es ist nicht das schlechteste Merkmal an der Theologie und am Christentum der Gegenwart, daß diese Scheidung sich in unseren Tagen klarer und zielbewußter vollzieht als je zuvor.



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

A 3762  
V. 3

## Inhalt.

|                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------|----|
| 1. Einleitung . . . . .                                       | 3  |
| 2. Die Quellen . . . . .                                      | 9  |
| 3. Die natürlich-menschlichen Züge im Selbstbewußtsein Jesu . | 12 |
| 4. Jesus, der Sohn Gottes . . . . .                           | 16 |
| 5. Die Entstehung des Sohnesbewußtseins in Jesu . . . .       | 38 |
| 6. Das Messiasbewußtsein Jesu . . . . .                       | 44 |
| 7. Jesus, der Menschensohn . . . . .                          | 65 |





BR  
55  
24  
Reihe 3

**THEOLOGY LIBRARY**  
**SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT**  
**CLAREMONT, CALIFORNIA**

A 3762  
V. 3



